فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید

مترجمین

ضیاء الحسن فاروقی

مشیر الحق

مکتبہ رحمانیہ

اُردو بازار

لاہور - پاکستان

فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید

مرتّبین

ضیاء الحسن فاروقی

مشیر الحقّ

مکتبۂ رحمانیہ ○ اردو بازار ○ لاہور

کتاب ـــــــــــ فکر اسلامی کی تشکیل جدید
تالیف ـــــــــــ ضیاء الحسن فاروقی،
مشیر الحق
مطبع ـــــــــــ زاہد بشیر
ناشر ـــــــــــ مکتبہ رحمانیہ اُردو بازار لاہور

اظہارِ ممنونیت

مقالات کے اس مجموعے کی اشاعت کے موقع پر ہماری خواہش ہے کہ ہم مرحوم صدر جمہوریۂ ہند عالی جناب فخرالدین علی احمد کو گہرے جذبۂ ممنونیت کے ساتھ یاد کریں کہ انھوں نے 'فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید' کے موضوع پر دسمبر ۱۹۷۶ء کے اواخر میں اس سیمنار کا افتتاح کیا جو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (جامعہ ملیہ اسلامیہ) کے زیرِ اہتمام یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے تعاون سے منعقد ہوا تھا اور جس میں یہ مقالات پڑھے گئے تھے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کے مراتب بلند سے بلند تر کریں۔

دارالعلوم دیوبند کے مہتمم الحاج حضرت مولانا حافظ قاری محمد طیب صاحب مدظلہٗ کے ہم نہایت ممنون ہیں کہ آپ نے اس تاریخی سیمنار کی صدارت فرمائی اور اپنے بصیرت افروز خطبہ کے ذریعے موضوعِ بحث کے حدود متعین کر کے تبادلۂ خیال کے لیے معقول و مناسب جہتیں واضح کر دیں۔ آپ کی شرکت سے سیمنار کی حیثیت اور افادیت دوبالا ہو گئی۔

شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب کے ہم صمیمِ قلب سے شکرگزار

ہیں کہ آپ نے سیمنار کے انعقاد اور اس سے متعلق ہر مرحلے میں ہماری پوری ہمت افزائی کی۔ آپ کا بھرپور تعاون حاصل نہ ہوتا تو ہم اتنا اہتمام بالشان سیمنار منعقد نہ کر سکتے۔ آپ نے سیمنار کی آخری نشست کی صدارت بھی فرمائی اور اپنے عالمانہ افکار سے سامعین کو مستفیض ہونے کا موقع دیا۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں، ڈاکٹر سید عابد حسین، جناب ایف بدرالدین طیب جی، جناب حیات اللہ انصاری، پروفیسر علی محمد خسرو اور مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی کی خدمت میں ہم اظہار ممنونیت کرتے ہیں کہ ان حضرات نے سیمنار کی مختلف نشستوں کی صدارت فرمائی اور اپنے گراں قدر خیالات سے سیمنار کی افادیت میں اضافہ کیا۔

ہم شکرگزار ہیں کتب خانہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے لائبریرین شہاب الدین انصاری صاحب کے جنھوں نے سیمنار کے موقع پر اسلامی موضوعات پر منتخب کتابوں کی ایک نمائش کا انتظام کیا تھا جس میں قرآن مجید، اسلامی علوم کی اہم کتابوں اور اسلامی آرٹ کے دلکش نمونے جمع کیے گئے تھے۔

ہم اپنے اُن تمام ساتھیوں کے بھی تہ دل سے شکرگزار ہیں جنھوں نے سیمنار کو کامیاب بنانے میں ہر ممکن کوشش کی اور اپنے حسن انتظام اور کارکردگی کے لیے مہمانوں کی تحسین و توصیف کے مستحق ٹھہرے۔ خاص طور سے شعبۂ اسلامک اینڈ عرب ایرانین اسٹڈیز، شعبۂ تاریخ، شعبۂ فزکس، فیکلٹی آف ہیومانیٹیز اینڈ سائنسز کے دفتر، مطبخ جامعہ، شعبۂ تعمیرات اور شعبۂ باغبانی کے اساتذہ و طلبا، اور کارکنوں کی محنت، توجہ اور خلوص کو ہم کبھی فراموش نہیں کر سکتے۔ ان ساتھیوں کے بے غرض تعاون کے بغیر سیمنار کا انعقاد ممکن نہ تھا۔ ہم جناب شاہد علی خاں صاحب جنرل منیجر مکتبہ جامعہ کے بھی ممنون ہیں جن کی حسن توجہ سے مقالات کا یہ مجموعہ قارئین کے ہاتھوں میں پہنچ رہا ہے۔

فہرست مضامین

تشکیل نو : کیوں اور کیسے؟

تشکیل نو میں حدیث نبویؐ کے مطالعہ کی اہمیت

تشکیل نو اور فقہ و اصول فقہ

تشکیل نو، تصوف و کلام کی روشنی میں

تشکیل نو : مطالعۂ شخصیات

تشکیلِ نو: نئے نقطہائے نظر

مقدمہ

تاریخ اسلام میں منگولوں کی تاخت و تاراج کا عہد بڑا بھیانک عہد ہے۔ سیاسی و معاشی مضمرات سے قطع نظر علوم اور تہذیب و تمدن کی بربادی کے لحاظ سے بھی ہماری تاریخ کا یہ ایک المناک اور ناقابلِ فراموش باب ہے۔ علم و دانش کی جیسی تباہی منگولوں کے ہاتھوں ہوئی اس پر آج بھی دل کانپ اُٹھتا ہے۔ سیاسی سطح پر اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ دُنیائے اسلام کے کئی علاقوں کا رشتہ ایک دوسرے سے ایک عرصے تک منقطع رہا۔ لیکن چونکہ اس عہد میں مسلمانوں کی تمدنی و علمی زبان ایک تھی اور ابھی اسلام کی آفاقی رُوح مسلمانوں کی تمام تمدنی اور علمی سرگرمیوں میں محور کی حیثیت رکھتی تھی، اس لیے اسلام کا تمدنی سرمایہ پوری دُنیائے اسلام کا مشترک سرمایہ تھا۔ مسلمان اسے ایسا ہی سمجھتے تھے اور اس کی حفاظت اور اسے ایک نسل سے دوسری نسل تک دیانت داری سے منتقل کر دینا اپنا مذہبی فرض تصوّر کرتے تھے۔ اُس زمانے کے عالموں میں ایسی جامع العلوم ہستیاں بھی تھیں جن کا علم قاموسی علم تھا، جنھیں بیک وقت رائج عقلی اور نقلی علوم پر دسترس حاصل تھی اور جو اسرارِ شریعت کے ساتھ مقاماتِ طریقت سے بھی آشنا تھے۔ ایسے عالم اور دانشور بھی تھے جو علم کی الگ الگ شاخوں میں تمام

تھے، لیکن سب کے سب ایک ہی تمدنی و علمی روایات کے امین تھے اور ان روایات میں زندگی تھی روح اسلام کی کارفرمائی سے۔

منگولوں کے بعد مسلمانوں کا بڑا، اہم اور مسلسل تصادم رہا یوروپ کی ان فوجی، سیاسی، معاشی اور تمدنی قوتوں سے، جو نشاۃ ثانیہ کے عہد سے لے کر صنعتی انقلاب اور سرمایہ داری نظام کے فروغ تک، کوئی تین سو سال کے عرصے میں پروان چڑھی تھیں اور اب اپنے حدود سے نکل کر دوسرے تمدنوں سے متصادم تھیں۔ اسلامی تمدن کے مرکز اور مسلم علاقے چونکہ یوروپ سے ملحق تھے، بلکہ یوں کہیے کہ وہ مغرب سے اُٹھے اس سیلاب کی راہ میں مزاحم تھے اور اسلامی دُنیا اور عیسائی دُنیا کی با آویزش صدیوں پرانی تھی اور تاریخ عالم کی ایک روایت بن گئی تھی، اس یے لمانوں کو اس سیلاب کی اولین اور سخت ترین ضربیں برداشت کرنی تھیں۔ یہ ایک عمل تھا جو اپنی پوری قوت سے کوئی ڈیڑھ دو سو برس تک جاری رہا اور اب بھی جاری ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ دُنیائے اسلام کا اتحاد ایک حد تک مذہبی اور تہذیبی سطح پر بھی، مغربیت کے اثر سے ٹوٹ کر رہ گیا ہے اور مغربیت اسلامی تمدّن کے لیے ایک اجنبی عنصر ہی نہیں بلکہ ایک ایسی دنیا کی ترجمانی ہے جو خود اپنے انتشار اور تضادات کے مہلک روگ میں مبتلا ہے۔

اسلامی دنیا بڑی رنگارنگ دنیا تھی۔ عرب، ایرانی، ترک، بربر، سیاہ فام افریقی، جنوبی ایشیا کے ہندستانی اور جنوب مشرق میں ملایائی اور انڈونیشی وغیرہ، اپنے اپنے طریقے سے اور کہیں کہیں شریعت کی مخصوص تعبیرات کے ساتھ، اسلام سے تعلق اور محبّت کے رشتے میں بندھے ہوئے تھے اور اس رنگارنگی میں شریعت کے بنیادی اصول اور زندگی گذارنے کے شرعی رسوم و آداب کے علاوہ تصوف اور صوفی سلسلوں کے اپنے طریقے تھے جو تمدّن اسلامی کی اساس کو مختلف النوع عناصر کو متحد رکھتے تھے۔

مغربی تہذیب یا جدید تمدن نے ایک طرف تو اپنے متاثرین کے ذہنوں میں انتشار اور پراگندگی پیدا کردی اور ان پر اسلام کی گرفت کو کمزور کردیا اور دوسری طرف اسلامی دُنیا کے مختلف حصّوں کو ایک دوسرے سے اتنا دور کردیا کہ اس سے پہلے تاریخ اسلام میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ آج علمی اور تہذیبی سطح پر ان مختلف حصّوں کے مابین اتنا بھی تعلق نہیں ہے جتنا منگولوں کی تباہ کاریوں کے باوجود قائم تھا۔ دہلی، سمرقند، مراغہ، نیشاپور، اصفہان و شیراز، قونیہ، دمشق، قاہرہ، قیروان، مراکش۔ سب علمی و تہذیبی لحاظ سے ایک دوسرے سے واقف تھے اور اپنے آپ کو ایک کُل کا جزو تصوّر کرتے تھے، آج اگر یہ تمام علاقے اس کُل کو تلاش کریں یا اُسے دوبارہ پیدا کرنا چاہیں تو ناممکن ہے، غالبًا وہ اب اس کا تصوّر بھی نہیں کرسکتے۔

آج صورت یہ ہے کہ بہت سے تاریخی عوامل، نسلی خصوصیات، داخلی، سماجی اور سیاسی عناصر اور دیگر اسباب کی بنا پر اسلامی دنیا میں زندگی کے ایسے مختلف نمونے ملتے ہیں جن میں فکروعمل کے جدید (موڈرن) اصولوں اور طریقوں کی پیوند کاری ہے اور اس سے وہ پراگندگی اور افراتفری پھیلی ہوئی ہے کہ اجنبی تو خیر اجنبی ہے، خود مسلمانوں کے لیے یہ مشکل ہوگیا ہے کہ وہ اسلام کا من حیث الکل احساس یا ادراک کرسکیں۔ پہلے ایسا تھا کہ روایتی تعلیم کے وسیلے سے مسلمانوں کو اپنے علوم اور تمدنی ورثے سے واقفیت حاصل ہوجاتی تھی۔ اس میں دینی علوم کے ساتھ عقلی علوم بھی ہوتے تھے اور نیچرل سائنس، ریاضی اور فقہی علوم بھی، زبان وادب ان کے علاوہ۔ لیکن آج کل تو مدارس عربیہ میں بھی اتنا سب کچھ حاصل کرنا مشکل ہوگیا ہے اور اس مسلمان کے لیے تو تقریبًا ناممکن ہے جس نے جدید طرز کی تعلیم پائی ہے اور جو اپنے علمی ورثے کے بہت سے بنیادی اجزا سے کٹ کر رہ گیا ہے۔ دراصل، دنیائے اسلام میں موڈرن ازم کے فروغ و اشاعت میں اس امر کو بھی بڑا دخل ہے کہ جدید طرز کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کی اچھی

خاصی تعداد اسلام کو اس کے تمام پہلوؤں کے ساتھ دیکھنے سے محروم رہی ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مغرب یا مشرق جس سمت سے بھی نئے چیلنج اور وقت کے نئے تقاضے پیش آئیں تو ان کا جواب عالموں اور دانشوروں کا وہی طبقہ دے سکتا ہے جسے اسلام کے پورے علمی و تمدنی سرمایے پر عبور ہو اور جس کی نظر 'اسلام' پر ایسی ہو کہ اس کا کوئی گوشہ اس سے مستور نہ رہے۔

دسمبر ۱۹۷۶ء کے آخری دنوں میں (۲۶ تا ۲۹ دسمبر) جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹڈیز کے زیر اہتمام فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے مسئلے پر جو سیمنار ہوا، اُس کا مقصد جہاں یہ تھا کہ ایک جدید علم کلام کی ضرورت و اہمیت اور 'اجتہاد' کے نظریے کی عملیت و حرکیت کی طرف عالموں اور دانشوروں کی توجہ ایک بار پھر مبذول کرائی جائے، وہاں ایک مقصد یہ بھی تھا کہ اس امکان کا جائزہ لیا جائے کہ کیا علماء اور دانشوروں کی کوئی ایسی جماعت بن سکتی ہے جو وقت کے اس اہم مسئلے کا بار گراں اُٹھانے اور اس کی ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہونے کے لیے تیار ہو۔

بعض حضرات تھے جنھوں نے موضوع سیمنار میں 'تشکیل' کے لفظ کو محل نظر سمجھا اور سوال کیا کہ تشکیل جدید کا آخر کیا مطلب ہے؟ کیا ایک نیا اسلام (معاذاللہ) بنانا مقصود ہے؟ ہمارے ذہنوں میں اس طرح کا کوئی اُلجھاوا نہیں تھا اور فکر اسلامی سے ہماری مُراد دین اسلام ہرگز نہیں تھا اور نہ ہو سکتا تھا۔ ہماری مُراد اس سے الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید تھی، یعنی ایک جدید علم کلام کی ضرورت کا ایک بار پھر احساس دلانا تھا۔ اس لیے جن "متشکّکین" نے تشکیل کے بجائے 'تعبیر' کے لفظ کو مناسب سمجھا ہم نے اُن سے کوئی تعرض نہیں کیا کیونکہ گفتگو کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ ایک جدید علم کلام کی ضرورت و اہمیت کا انھیں بھی شدید احساس ہے۔ اس پر بھی جدید و قدیم دونوں حلقوں کے لوگ متفق تھے کہ مفکرین اسلام، فقہاء اور مجتہدین نے ہمیشہ زمانے کے

تقاضوں کو ملحوظ رکھا ہے اور آج بھی کتاب و سنت کے دائرے میں رہتے ہوئے جدید دور کے تقاضوں کو سمجھنا اور ان کا قابلِ قبول حل تلاش کرنا ہے۔ لیکن اختلاف رائے ان امور میں ظاہر ہوا، اور جیسا کہ ہمیشہ ایسے اجتماعات میں دیکھنے میں آیا ہے اور بہت سے مقالے اور کتابیں بھی اس سلسلے میں لکھی جا چکی ہیں کہ (۱) جدید دور کے تقاضوں سے ہماری مُراد کیا ہے، (۲) تقلید سے متعلق ہمارا موقف کیا رہا ہے، کیوں رہا ہے اور کیا ہونا چاہیے، (۳) مختلف مذاہب فقہ میں اسلامی قانون سازی کے جو اصول رہے ہیں، ان کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے یا نہیں، (۴) دورِ حاضر کی اجتماعی و علمی تبدیلیوں کے پیشِ نظر اجماع اور قیاس کی کسی نئی تعبیر اور ان کے مفہوم میں مزید توسیع کی گنجائش ہے یا نہیں، (۵) وجوب اجتہاد تو ظاہر و باہر ہے لیکن اجتہاد کی شرطیں کیا ہیں اور مجتہد میں کن مخصوص صلاحیتوں کا ہونا ضروری ہے۔

ہماری رائے میں یہ بات بے سبب اور کچھ ایسی بے جا نہ تھی کہ تاریخ اسلام کے ایک خاص دور میں علمائے اہلِ سنّت نے مذہب میں بے جا قطع و برید کے خوف سے عملی طور پر باتفاق رائے اجتہاد کے موقوف کرنے اور صرف چار مذاہب کا اتباع کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ ایسا نہ ہوتا تو مسلم معاشرہ میں سخت انتشار پیدا ہو جاتا، اور یہ بھی صحیح ہے کہ اُس خاص دور میں پورے معاشرہ پر ایک طرح کا جمود ہی طاری تھا، معاشی و معاشرتی سطح پر کوئی بنیادی تبدیلی رونما نہیں ہوئی تھی اور سیاست بھی ایک خاص نہج پر چل رہی تھی۔ مزید برآں مختلف فقہی مذاہب کے مدون و منضبط ہو جانے کے بعد پہلے کی بہ نسبت اجتہاد کی گنجائش بھی بہت کم رہ گئی تھی کیونکہ سابق مجتہدین نے تقریباً ہر قسم کے مسائل و مقدمات پر غور و فکر کر کے دلائل و براہین کے ساتھ اپنی رائے پیش کی تھی اور اپنے مذہب کی بنیادیں مضبوط کر دی تھیں۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں تقلید کے کئی اسباب بتائے ہیں،

چوتھی صدی ہجری سے دنیائے اسلام میں، خاص طور سے مشرقی دنیائے اسلام میں بغداد اور خراسان کے مختلف مذاہب فقہ کے ماننے والوں میں نزاع و خلاف کی فضا پیدا ہوگئی اور مجادلہ و مناظرہ کا وہ بازار گرم ہوا کہ اصل اسلام اس بات پر منحصر ہو کر رہ گیا کہ مذاہب شافعیؒ اور ابو حنیفہؒ میں کون اولیٰ اور افضل ہے۔ دوسری طرف یہ صورت بھی تھی کہ سلاطین و امرا کے درباروں سے وابستہ اکثر علما و فقہا کے یہاں امانت و دیانت کا وہ معیار باقی نہیں رہا تھا جو پہلوں کے یہاں تھا، شاہ صاحب ان امور کی طرف توجہ دلاتے ہوئے تقلید کی ایک خاص وجہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ جب اکثر لوگ فنون کی باریکیوں کی طرف متوجہ ہوگئے اور مسائل کے ایسے مستبعد مفروضات کی تلاش کرنے لگے جو عقل سلیم کے لیے بار اور ناقابلِ التفات ہو تو جدل و خلاف و تعمق کے مضرت رساں نتائج اسی طرح انتشار کی صورت میں ظاہر ہونے لگے جیسے کہ سیاسی سطح پر فتنہ و فساد کے سبب انجام کار ظالم حکومتیں قائم ہوگئی تھیں۔ بس یہیں سے تقلید کے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ تقلید کے یہ زمانے خوش آئند نہیں کہے جا سکتے۔ لیکن تقلید کے جو اسباب بتائے گئے ہیں ان کا نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ علما اہل سنت چار منضبط مذاہب کے اتباع کا فیصلہ کر لیں اور عارضی طور پر اجتہاد کا دروازہ بند سمجھ کر معاشرتی و تمدنی سطح پر دنیائے اسلام کی وحدت کو پارہ پارہ ہونے سے بچا لیں۔

مخصوص حالات میں تقلید کی ضرورت کے پیش نظر فقہا نے دو برائیوں میں جو اہون تھی اس کو اختیار کیا تھا اور ملحدانہ اجتہاد اور ضلالت و بے راہ روی کے مقابلے میں تقلید اور تقیید کی قباحتوں کو ترجیح دی تھی۔ لیکن ہمارے خیال میں تقلید کی گراں باریاں ایک خاص عہد میں ایک مخصوص طرز کی سماج ہی برداشت کر سکتی تھی، جیسے ہی وہ عہد ختم ہوا اور انسانی زندگی کے سیاسی، معاشرتی اور معاشی ڈھانچے بدلے اور سماج میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں تو ضرورت تھی کہ ہم اپنے سماجی

اور معاشی 'اداروں' کا جائزہ لیتے اور دیکھتے کہ بدلے ہوئے حالات میں ان اداروں میں کہاں تک ردو بدل کیا جا سکتا ہے۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ شریعت اسلامی میں اندھی تقلید جائز نہیں۔ قرآن کریم نے احکام شرع پر غور و خوض کرنے اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے، سنت نبوی اور آثار و اجماع صحابہؓ بھی اس باب میں یہی ہے اور ائمہ اربعہ کے اقوال بھی اجتہاد کے حق میں ہیں، چنانچہ ابن قیم نے ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ سے روایت کی کہ انھوں نے کہا "کسی کو جائز نہیں کہ ہمارے قول کی پیروی کرے جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے کس بنا پر کہا۔" معن بن عیسٰی سے روایت ہے کہ " انھوں نے امام مالکؒ کو یہ کہتے سُنا... کہ بے شک میں انسان ہوں۔ غلطی بھی کر سکتا ہوں اور صحیح فیصلہ بھی۔ میری رائے پر غور کیا کرو۔ پس جو رائے کتاب و سنّت کے مطابق ہو اسے اختیار کرو اور جو رائے کتاب و سنّت کے خلاف ہو اُسے چھوڑ دو۔ اسی بنا پر امام مالکؒ نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے روکا تھا کہ وہ لوگوں کو مالکی مذہب اختیار کرنے کی ترغیب دیں۔" امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اسی طرح اندھا دھند اپنی تقلید سے منع کیا ہے۔ امام احمدؒ نے جو رائے و قیاس کے معاملے میں زیادہ سخت ہیں، بڑے پُرزور الفاظ میں کہا ہے کہ " نہ میری تقلید کرو، نہ مالک کی، نہ شافعی کی، نہ ثوری کی بلکہ انھیں ماخذوں کو پیش نظر رکھو جو ان کے پیش نظر تھے۔"

اس طرح ائمہ مجتہدین اور بیشتر فقہا کا منشا یہ تھا کہ لوگوں کو اپنا ذہن کُھلا رکھنا چاہیے اور جس بات پر ان کا قلب مطمئن ہو اسی کو تسلیم کرنا چاہیے۔ مقاصد شریعت میں دو قسم کے مسائل آتے ہیں، ایک عبادات اور دوسرے معاملاتِ دنیوی اور یہاں عبادات سے نہیں بلکہ معاملات سے بحث ہے دنیاوی معاملات میں وہی اُصول معقول، قابل قبول اور بربنائے انصاف سمجھا جائے گا جس سے لوگوں کو نفع پہونچے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ دنیاوی معاملات اس

اُصول پر مبنی ہیں کہ نفع دینے والی چیزیں مباح ہیں اور نقصان دینے والی ممنوع۔ چند علماء ہیں جو عبادات و معاملات دونوں کو امر تعبدی قرار دیتے ہیں لیکن یہ وہ ہیں جو لفظ پرست ہیں اور عقل انسانی کو وہ مقام نہیں دیتے جو خدا کی طرف سے اسے ملا ہوا ہے۔

مقاصد شریعت کے بارے میں ابن قیم نے بڑی متوازن اور معقول بات کہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی اور اخروی فلاح و بہبود پر ہے اور شرع کل کی کل انصاف ہے، سراسر رحمت اور حکمت ہے، پس جس مسئلے میں انصاف کی بجائے ظلم ہو، رحمت کی بجائے زحمت ہو، فائدے کی بجائے نقصان ہو اور عقل کی بجائے بے عقلی ہو وہ شریعت کا مسئلہ نہیں، اگرچہ اسے بذریعہ تاویل شرع میں داخل کر لیا گیا ہو۔ پس شریعت خدا کے بندوں میں اس کا انصاف ہے اور اس کی مخلوق میں اس کی رحمت ہے ..... اسی سے زندگی ہے، غذا ہے، دوا ہے، نور ہے، شفا ہے اور حفاظت ہے۔ زندگی کی ہر بھلائی شریعت سے وابستہ ہے اور زندگی کے ہر نقصان کا سبب ترکِ شریعت ہے ..... چنانچہ جو شریعت خدا نے اپنے رسولؐ پر نازل فرمائی ہے وہ عالم کا ستون اور دنیا و آخرت کے تمام حلقہ ہائے فلاح و بہبود کا مرکز ہے۔" خدا کا طریقہ جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے اور ہمیشہ جاری رہے گا، یہ ہے کہ دُنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں اور یہی وجہ ہے کہ معاشرہ میں تبدیلیوں کے ساتھ انسانوں کی فلاح و بہبود کے معیار بھی بدل جاتے ہیں، علامہ ابن قیمؒ نے اس حقیقت کو اپنے خاص اسلوب میں اس طرح بیان کیا ہے کہ "معاشرۂ انسانی اور قانون کا باہمی رشتہ نہ جاننے کے باعث لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے جس نے شریعت اسلامی کا دائرہ بالکل محدود کر دیا ہے، حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جس شریعت میں مصالح انسانی کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو اس

میں ایسی تنگ نظریوں کی گنجائش نہیں"۔ (صبحی محمصانی، فلسفۂ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور، صفحات ۱۶۴ - ۱۶۵، بحوالۂ ابن قیمؒ، اعلام الموقعین، جلد ۳)

اب جب کہ مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو چکی کہ فکر اسلامی کی تعبیر جدید ہو یا کسی جدید علم کلام کی تشکیل، یا احکام کی نئی وضاحت یا تبدیلی[1]، اسلام کا کوئی اصول اس کی راہ میں رکاوٹ نہیں (بشرطیکہ یہ سب کچھ کتاب و سنّت کے بنیادی اصولوں اور تعلیمات اسلامی کی اصل روح کے مطابق ہو) تو مستشرقین اور اُن کے بعض مسلم تلامذہ کی اس کج اندیشی کا پردہ فاش ہو جاتا ہے کہ شرع اسلامی ایک جامد قانون ہے اور اس سے عصر حاضر کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے۔ ہمارے خیال میں ان کی کج اندیشی کا سبب ان کی تنقیدی درماندگی اور شرع اسلامی کے ماخذوں سے لاعلمی ہے۔ نیز وہ شرع اسلامی کا حقیقی منشا سمجھنے سے بھی قاصر رہے ہیں۔

معاشرۂ انسانی، قانون اور اخلاقی اقدار میں ایک ایسا رشتہ ہے جس کے توازن میں اگر کچھ گڑبڑ ہو جائے تو بُرائیوں کے نت نئے دروازے کُھل جاتے ہیں، اسلام کی روح اعتدال و توازن کو اس رشتے کی استواری کے لیے نہایت اہم قرار دیتی ہے اور سچی اسلامی زندگی وہی ہے جس میں عدل و احسان اعمال کی بنیادی قدریں قرار پائیں۔ اور اجتہاد ہی وہ طریقۂ کار ہے جو اس استواری کو برقرار اور اسلام کی ہئیت ترکیبی میں عدل و احسان کو معیار فکر و عمل بنا کر حرکیّت کو قائم رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شرع اسلامی اپنے تمام تاریخی ادوار میں معاشرۂ انسانی کے نشو و ارتقا

---

[1] یہاں احکام کی تبدیلی سے مراد خدانخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں کیونکہ ایسا کرنا گویا اسلام ہی سے دستبردار ہونے کے مرادف ہوگا۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ معاشرہ کی ضرورت کی بنا پر یا علت و عادات کے بدل جانے سے نصوص کی ضروری تعبیر اور تشریح مع تمام شرائط دینیہ کے لازم سمجھی جائے۔

میں کبھی سدراہ نہیں ہوئی۔ شرع اسلامی کو نشیط اور تازہ کار رکھنے کے لیے باہمت اور عزم صمیم رکھنے والے فقہا و مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں جنھوں نے شریعت کی منشا کو سمجھا اور اس کے مقصد اصلی کو پیش نظر رکھ کر ایسے زمانے میں اُسے رواج دیا جب لوگوں پر جمود طاری نہ تھا اور زمانہ ہر فن کے صاحب نظر حضرات سے معمور تھا۔

جب ہم کہتے ہیں کہ اسلام ایک مکمل دین ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اسلام میں زندگی کے ہر ہر گوشے سے متعلق ہدایات ہیں، یہ منشا ہرگز نہیں ہوتا کہ جس وقت اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ والی آیت حضورؐ پر نازل ہوئی، بس وقت کی رفتار وہیں رُک گئی اور انسانی معاشرہ جیسا کہ اُس وقت تھا جامد ہو کر رہ گیا۔ ایسا سوچنا قرآنی تعلیم کے منافی ہوگا اس لیے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس لیے مکمل دین کہنے سے مراد صرف یہ ہے کہ تغیر و تبدل کی جو صورت بھی ہو اور جس زمانے میں بھی ہو، اسلام ان سب حالات میں صحیح رہنمائی کرتا ہے اور ہمیں وہیں سے فیضان حاصل کرنا چاہیے۔ اسلام زمانے کی رفتار کو نہیں روکتا اور چاہتا ہے کہ معاشرہ میں ضروری اصلاح و تجدید سے کام لے کر زندگی کو مفید اور بامقصد بنایا جائے۔ اس کا دعویٰ تو یہ ہے کہ فکر و عمل کی ہر تبدیلی کے باوجود معاشرہ میں توازن، سلامتی اور داخلی و خارجی امن و طمانیت کی فضا اگر پیدا کی جا سکتی ہے تو اسی کے پیغام پر عمل پیرا ہو کر۔

پس، یہ ثابت ہے کہ اسلام ایسا دین ہے جو کسی ایک زمانے تک محدود نہیں، جو تغیر کو آیت الٰہی کہتا ہے اور جو قرآن کی اس آیت الذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا کے ذریعے ہر لمحہ اور ہر آن اس امر کی ترغیب دیتا ہے کہ لوگ مشیت الٰہی کے مضمرات جو لامتناہی ہیں اور جن کا تعلق انسانی زندگی سے بھی ہے، سمجھنے کی کوشش کرتے رہیں تاکہ کتاب و سنت کے عمومات سے زندہ اور کارآمد اصول دریافت کرنے کا سلسلہ جاری رہے اور وقت کی مناسب جزئیات پر ان کا اطلاق

کیا جاتا رہے۔ یہ ایک جہد مسلسل ہے اور مسلمانوں کو اس کی دعوت دی گئی ہے تاکہ مدنیت اور ارتقا کا عمل اسی نہج پر جاری رہے جسے قرآن کریم نے 'صراط مستقیم' کہا ہے، یعنی ایسے لوگوں کا راستہ جن پر اللہ تعالیٰ نے ہر زمانے میں اپنا فضل و انعام فرمایا ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون لوگ ہیں جو آج اسلامی قانون سازی' فکر اسلامی کی تعبیر جدید یا فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا یہ مہتم بالشان کام انجام دے سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اجتہاد کے عمل کے لیے ہر شخص موزوں نہیں ہو سکتا اور نہ ہر شخص کو اس کی اجازت دی جا سکتی ہے۔ اصول کی کتابوں میں اجتہاد کی شرطیں یعنی مجتہد میں کیا کیا صلاحیتیں ہونی چاہییں' وضاحت سے مذکور ہیں۔ شاہ ولی اللہؒ نے بھی اپنے رسالے "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" میں اس مسئلے کو بڑی صراحت سے بیان کیا ہے۔ مختصراً یہ کہ (۱) مجتہد کے لیے قرآن و حدیث کے ان نصوص کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہیں۔ احادیث کے سلسلے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ کتب حدیث کی ترتیب کیا ہے اور اس فن کی اصطلاحات کیا ہیں، اصول حدیث سے بھی پوری واقفیت ہونی چاہیے، (۲) مجتہد کو صاحب نظر ہونا چاہیے اور یہ بھی کہ وہ اجماع کے موقعوں اور ان کی نزاکتوں کا علم رکھے۔ یہاں نظر کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ قیاس کے مقدمات کو اس طرح مرتب کیا جائے کہ نتیجہ صحیح نکلے۔ اسی کے تحت اس بات کا علم بھی آتا ہے کہ علماء سلف کن امور میں متفق تھے اور کن امور میں ان میں اختلاف تھا۔ (۳) اجتہاد کے لیے نہایت ضروری ہے کہ عربی زبان و ادب کا اچھا علم اور ذوق ہو۔ ہر زبان ادائے مطلب کے لیے اپنا مخصوص سانچہ اور مزاج رکھتی ہے۔ عربی زبان کا بھی اپنا ایک مخصوص اسلوب اور مزاج ہے' اس کے اسرار و رموز سے واقفیت اجتہاد کی بنیادی شرط ہے۔ کیسی حیرت ہوتی ہے ان لوگوں پر جو بغیر عربی جانے اجتہاد کا مشغلہ فرماتے ہیں، (۴) اصول فقہ پر بھی نظر ہونی چاہیے، اسی کے ساتھ تاریخ فقہ، راویوں کے حال' ائمہ و مجتہدین

کے مسلک و دلائل سے بھی واقفیت ضروری ہے، (۵) ناسخ و منسوخ کا علم بھی نہایت ضروری ہے، (۶) اجتہاد کے لیے لازم ہے کہ اجتہاد کرنے والا جدید طرزِ زندگی سے بھی واقفیت رکھتا ہو، وہ یہ بھی جانتا ہو کہ وہ کون سے معاشی، سیاسی اور عمرانی عوامل ہیں جن سے معاشرہ متاثر ہوتا ہے اور نئے مسائل اپنی مختلف جہتوں کے ساتھ اُبھر کر سامنے آتے ہیں اور (۷) یہ کہ مجتہد غیر معمولی ذہنی سلجھاؤ رکھتا ہو، دیانت و امانت کا حامل ہو، صائب الرائے ہو، صاحبِ فراست ہو، مقاصدِ شریعت کی فہم اور اخلاقی جرأت رکھتا ہو۔ یہ خوبیاں نہ ہوں تو کتاب و سنّت اور عربیت وغیرہ علوم کے حاصل ہونے کے باوجود کسی کو اجتہاد کا حق نہیں دیا جا سکتا۔ ایک زمانہ اسلام پر ایسا بھی گذرا ہے جب دنیا نے مختلف سطحوں پر اپنا جال بچھا رکھا تھا، اقتدار کی خواہش، دولت کی ہوس، تدین کا فقدان، عقل کے فتنے، عقیدوں کی بے راہ روی، سلاطین کا جبر و استبداد، یہ سب دنیا کے جال ہی تھے۔ اُس وقت یہی مفید تھا کہ تقلید ہی کو شعار بنا لیا جائے، اور اس وقت کے حالات میں اس میں کوئی خاص نقصان بھی نہیں تھا، زندگی تقلید کا بارِ گراں اُٹھا سکتی تھی۔ لیکن آج ایک طرف تو اس طرح کی تقلید سے کام نہیں چل سکتا اور دوسری طرف دنیا کا حال اُس زمانے کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی پیچیدہ اور ابتر ہے۔ اس لیے کسی ایسے شخص کی تلاش جو اجتہاد کی مذکورہ تمام شرطوں کو پورا کرتا ہو، غالباً نتیجہ خیز نہ ہو گی، یہ عہد علم و فن کی دُنیا میں تخصص کا عہد ہے اور بہت سے نئے علوم وجود میں آ گئے ہیں اور دینی مدرسوں اور جدید درس گاہوں سے آج ایسے رجالِ کار نہیں نکل رہے ہیں جو بیک وقت قدیم و جدید علوم میں رسوخ رکھتے ہوں۔ اس لیے اگر کسی اکیڈیمی یا ادارے کے زیرِ اہتمام علماء اور جدید طرز کی تعلیم پائے ہوئے دانشور دونوں مل کر اس کام کو ہاتھ میں لیں تو ممکن ہے کہ اس ادارے کے اجتماعی ضمیر میں ایسی قوت اور اس کے اراکین کی مشترک کوششوں میں ایسی برکت پیدا ہو جائے کہ رفتہ رفتہ وقت کی یہ مشکل آسان ہو جائے۔

اجتہاد کے عمل سے فقہ جدید کی تدوین کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ فقہ سے متعلق تمام ذخیرے پر تحقیقی نظر ڈالی جائے اور مسائل اور فروع کے بے پناہ انبار میں سے ان کی اصل بنیادوں اور مآخذ و اصول کا پتہ لگایا جائے، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ فقہ کے تاریخی ارتقا کو نظر انداز کر دیا جائے۔ البتہ اس پر اس انداز سے نظر ڈالی جائے کہ شریعت میں کن کن مصالح کی رعایت رکھی گئی ہے اور ہمارے فقہا نے استخراج و استنباط اور استدلال و قیاس کے سلسلے میں کن خارجی مآخذ کو پیش نظر رکھا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی نہایت ضروری ہے کہ اُن قواعد عامہ و کلیات کا جائزہ لیا جائے جن کو فقہا اپنی کتابوں میں مسائل کے اثبات و تردید کے سلسلے میں پیش کرتے ہیں۔ اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ موجود فقہی اہمیت کے اصول و قواعد کے ساتھ یہ اندازہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان میں کس قدر توسیع و اضافے کی گنجائش ہے۔ اس طرح ماضی سے تسلسل بھی قائم رہے گا اور کچھ نئے اصول و معیار بھی ہاتھ آجائیں گے جن سے جدید مسئلوں کے حل کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔

۲۳ر اپریل ۷۸ء — ضیاء الحسن فاروقی

پروفیسر فتح اللہ مجتبائی

فکرِ اسلامی: عہد نو کے تقاضے

آج کی دُنیا اپنی تمام کامیابیوں اور کامرانیوں کے باوجود امید سے زیادہ ناامیدی، مسرت سے زیادہ تلخی اور سکون سے زیادہ بے چینی و بے اطمینانی کی آماج گاہ بن گئی ہے۔ جدید سائنس نے انسانی نگاہ کو نئے نئے افقوں سے آشنا کردیا ہے۔ اور جدید ٹکنالوجی نے انسانوں کو اس قابل بنا دیا ہے کہ اب وہ حد نگاہ سے آگے دیکھ سکتا ہے۔ آج انسان کی حکمرانی ایٹم کے قلب سے لے کر اجرام سماوی تک پھیلتی جارہی ہے اور زمان و مکان دونوں ہی کو وہ مسخر کرتا جارہا ہے۔ قدرت کے خزانے سے وافر مقدار میں دولت نچوڑی جارہی ہے۔ بایں ہمہ آرام اور ضروریات و تعیشات کا حصول انسان کی پہنچ سے باہر ہے۔ نوع انسانی اجتماعی طور پر جس طرح آج لاچار، غیر محفوظ، نامطمئن اور غیر آسودہ ہے، پہلے کبھی نہیں تھی۔ ترقی کی طرف ہم جس قدر بھی پیش رفت کرتے ہیں اُسی قدر وہم و خوف اور بے چینی و ناآسودگی کا شکار ہوتے ہیں۔ گذشتہ دو صدیوں سے "ترقی" اور "نشوونما" کے جو تصورات حقیقت مصدقہ کی طرح ذہنِ انسانی پر حکمراں تھے اور ان کو بنی نوع انسان کے لیے راہِ نجات سمجھا جاتا تھا، اب ان کی حقیقت معرض بحث میں آگئی ہے اور ان پر شدید قسم

اصل تقریر انگریزی میں تھی جس کا ترجمہ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی لکچرر (فارسی) شعبہ اسلامک و عرب ایرانین اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نے کیا ہے۔

کے شکوک و شبہات کا اظہار بھی کیا جانے لگا ہے۔ آخر ہم صحیح معنوں میں نشوو نما سے مراد کیا لیتے ہیں؛ نشوو نما ہو تو کس چیز میں؟ اور ترقی کریں تو کس حد تک؟ کیا وہ معاشرے جو ٹکنالوجی، صنعتوں اور معاشی منصوبوں کے لحاظ سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں لازمی طور پر اُن معاشروں کے مقابلے میں جو "ترقی پذیر" یا "غیر ترقی یافتہ" ہیں، بنی نوع انسان کے لیے ایک بہتر اور صحت مند معاشرے کہے جا سکتے ہیں؟ اور کیا یہ بات قرین انصاف ہے کہ معاشی اور صنعتی ترقی ہی کو معیار بنا کر انسانیت کو اونچے اور نیچے دو طبقوں میں تقسیم کر دیا جائے؟ کیا یہ بات انسان کے شایانِ شان ہے کہ اپنی تمام ذہنی صلاحیتوں اور روحانی قوتوں کے باوصف صرف مادی منفعت اور دنیاوی اقتدار ہی کو اپنا منتہاء مقصود قرار دے لے؟ اسلحہ کی وہ دوڑ جو پوری دنیا میں احمقانہ طور سے جاری ہے اور سیاسی اقتدار کی جارحیت جو مختلف شکلوں اور ناموں سے بڑھتی جا رہی ہے، اُن سے انسانیت کو کس طرح بچایا جا سکتا ہے؟ ان تمام مسائل کی جڑیں کہاں پیوست ہیں! اور اُس سائنس اور ٹکنالوجی کو جس سے مفید کام لینے کے بجائے تباہ کن کام لیے جا رہے ہیں کس طرح اس بات کا موقع دیا جائے کہ وہ اپنے وعدوں کو وفا کرے اور انسانیت کے عزو شرف کو سر بلند کرے؟

یہ وہ چند نازک سوالات ہیں جن سے ہر ایسا شخص دوچار ہے جو بلند و اعلیٰ اقدار کے دائرے میں رہتے ہوئے زمانۂ حاضر میں انسانیت کی خطرناک صورت حال اور دنیا کے مستقبل کے بارے میں غور و فکر کرتا رہتا ہے۔

یہ تو سچ ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی نے انسانی زندگی کو نفع بخشنے کے سلسلے میں کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں اور اُن کی مدد اور استعمال سے ہم میں سے ہر شخص کسی نہ کسی طرح اور کسی نہ کسی انداز میں اپنی زندگی کو پُرمسرت بناتا رہتا ہے لیکن دوسری طرف یہ بھی ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی کے الجھاؤ اتنے اندیشہ ناک اور ان کے استعمال کا ردِ عمل اتنا سنگین ہے کہ کچھ لوگوں کو اس

بات کا بھی خوف لاحق ہو گیا ہے کہ ان حالات میں اب انسانیت کا ارتقا نہ ہو سکے گا۔

آبادی کا حیرت ناک اضافہ، خزانۂ قدرت سے آخری ذرے اور آخری قطرے تک نچوڑ لینے کی سعی، اپنے تمام نتائج بد کے ساتھ کثرتِ پیداوار جس کا لازمی نتیجہ ہے فضول خرچی، سودائی دُھن اور فیشن، افراطِ زر، تخریبِ اخلاق، بے رحمانہ مقابلے اور منڈیوں پر زبردستی قبضے کی دوڑ، ہوا اور پانی کی آلودگی اور اشیائے خوردنی میں ملاوٹ، مادی اور افادی نقطۂ نظر، اخلاقی اور مذہبی نصب العینوں سے بے گانگی، بے حس اور بے لگاؤ صنعتی معاشرے کے جال میں انفرادیت کی موت، ان پر مستزاد اسلحوں کی دوڑ اور ایٹمی ہتھیاروں کا خطرہ۔ یہ ہے وہ تصویر ہماری صنعتی اور تکنکی دنیا کی جو بیسویں صدی کے نصف آخر میں ابھر کر ہمارے سامنے آتی ہے۔

میرا خیال ہے کہ میں مبالغے سے کام نہیں لے رہا ہوں کیونکہ یہ چند ایسی واضح اور روشن حقیقتیں ہیں جن کو ہر وہ شخص جو غور و فکر کا عادی ہے محسوس کر سکتا ہے۔ مزید برآں میری یہ بھی خواہش ہے کہ مجھ کو قنوطی نہ سمجھا جائے کیونکہ انسان کی ارفع و اعلیٰ صلاحیتوں سے میں کلی طور پر مایوس نہیں ہوا ہوں۔ انسان کی تخلیق اس لیے نہیں کی گئی ہے کہ وہ اپنی حماقتوں کے ذریعے خود کو نیست و نابود کر دے۔ اس کی تخلیق کے پس پردہ ایک برتر باشعور طاقت ـــ ہے جو مسلسل کارفرما رہتی ہے اور جب تک (انسان کی) تکمیل نہیں ہو جاتی یہ کارفرمائی خاموش نہ ہو گی۔ اس زمین پر انسان کی زندگی، اس کے ابتدائی ادوار ہی سے تجربہ و ارتکابِ اغلاط کا ایک مسلسل مرحلہ رہی ہے۔ موجودہ صورت حال اپنی انتہائی دشواریوں کے باوجود اسی مرحلے کی طرف ایک پیش رفت ہے، جس پر بہرحال قابو پانا ہے اور انسان کو ایسا کرنے کی صلاحیت عطا فرمائی گئی ہے۔

یہ ایک دلچسپ بلکہ مسرت بخش حقیقت ہے کہ تکنیکی ترقی کی کوششوں

کے ساتھ ساتھ ایسے افراد اور معاشروں کی تعداد بھی بڑھتی جارہی ہے جو موجودہ عہد کے سماجی، ذہنی اور اخلاقی بحران کو محسوس کر رہے ہیں اور ایمان داری سے اس بات کے لیے کوشاں ہیں کہ جدید تہذیب کے پیدا کردہ مسائل کو حل کرنے کی کوئی راہ نکالی جائے اب اس بات کو اچھی طرح محسوس کیا جاچکا ہے کہ آج کی دنیا جن آلام کا شکار ہے اس کی سب سے بڑی وجہ کوئی اور چیز نہیں بلکہ ٹکنالوجی کا خود غرضانہ اور غیر ذمّہ دارانہ استعمال ہے۔ ہم جن مسائل سے دوچار ہیں وہ بیشتر اور بنیادی طور سے اخلاقی مسائل ہیں، ایک طرف تو عقلیت، مادیت اور سائنسیت نے انسان کے عقاید اور اخلاقیات کی بنیادوں کو کمزور کرنے میں کوئی دقیقہ اُٹھا رکھا ہے دوسری طرف مذہبی حقائق کی غلط تعبیروں اور مذہبی اداروں کے جمود نے بھی ان کو تیزی کے ساتھ رو بہ زوال ہونے میں مدد دی ہے۔

آج کسی بھی دوسرے مذہب کی طرح اسلام میں بھی مذہبی فکر کی تشکیل جدید کے مسائل اُن ہنگاموں اور دُشواریوں سے الگ کر کے نہیں دیکھے جاسکتے جن سے جدید دنیا کا انسان دوچار ہے۔ اگر ہم اس بات کے متمنّی ہیں کہ ہم مسلمان رہتے ہوئے بھی وہ جدید طرز زندگی اختیار کریں جو اکثر و بیشتر ہمارے عقاید اور اخلاقی اقدار کے برعکس گامزن رہتی ہے تو سب سے پہلے ہم کو ان قوتوں کی ماہیت کی شناخت کرنی ہوگی جن کو اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ ہماری قسمتوں پر حکمرانی کریں اس سلسلے میں ہمیں سب سے پہلے معذرتی انداز اور شکست خوردہ ذہنیت کا شکار ہوئے بغیر علوم کے تصورات اور اصطلاحات سے خود کو نہ صرف باخبر کرنا ہوگا بلکہ اپنے ذہنوں کو بھی کھُلا رکھنا ہوگا کیوں کہ ہم ساتویں اور آٹھویں صدی کے اصطلاحاتی فریم ورک میں سوچتے ہوئے بیسویں صدی میں زندہ نہیں رہ سکتے۔

اس بات کے علاوہ ہمارے پاس کوئی اور چارۂ کار نہیں ہے کہ ہم جدید دُنیا

کے شہری بن جائیں اور اس بات کو قبول کرنے کے لیے آمادہ رہیں کہ جدید دُنیا کلّی طور پر ہمارے روایتی سماج سے مختلف ہے۔ اپنے عقائد کے بنیادی اصولوں سے دست بردار ہوئے بغیر ہمیں اپنا طریق زندگی اور انداز فکر ارتقائی عمل کے مطابق اختیار کرنا چاہیے اور اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی سیکھنا چاہیے کہ اسلام اور اس کے سماجی، اخلاقی اور تمدنی اقدار کی ترجمانی و تفسیر عہد جدید کے مصطلحات کے ذریعے اس طرح کریں کہ ان کی تفہیم عصر حاضر کے ذہن کے لیے بامعنی ہو جائے۔

یہ سوچنا بالکل لایعنی ہے کہ ہر جدید یا ارتقائی تصور، ہمارے مذہبی نقطۂ نظر کے منافی ہے۔ خود فکر اسلامی چودہ سو برسوں میں مسلسل تغیر پذیری کے عمل سے دوچار رہی ہے۔ اپنے ارتقا اور پھیلاؤ کے ہر مرحلے میں مذہب اسلام کو نئے ماحول سے سابقہ پڑتا رہا ہے اور فکر اسلامی موقع و محل کے لحاظ سے اپنی شناخت اور بنیادی کردار سے دست بردار ہوئے بغیر نئی نئی سماجی اور تمدّنی شکلیں وضع کرتی رہی ہے۔ اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں اس کو یونانی فلسفہ اور سائنس، مزدکی، مسیحی اور بودھی تصورات و نظریات کے چیلنجوں کا مقابلہ کرنا پڑا، اس کے علاوہ اس کو مشرقی اور مغربی طریق ہائے زندگی کے بھی مقابل ہونا پڑا۔ ان چیلنجوں کا مقابلہ کرتے ہوئے فکر اسلامی نہ صرف یہ کہ زندہ و پایندہ رہی بلکہ وہ اس میں بھی کامیاب رہی کہ ان فلسفوں اور سائنسوں کے جو اجزا اس کے دائرے میں آتے ہوں ان کو بھی اپنے اندر جذب کر لے۔ اس عملِ انجذاب کی وجہ سے اس کو آگے بڑھنے اور اپنے آپ کو پھیلانے کی مزید صلاحیت حاصل ہوئی۔ اسلامی تہذیب کی تقریباً تمام بنیادی خصوصیات، اس کے علوم و فنون، فلسفہ و تصوّف اور قوانین و آئینِ جہاں داری انجذاب کے اسی عمل کے مرہونِ منّت ہیں۔

مذہبی فکر کی تشکیل جدید اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک کہ مذہبی حسیت کو دوبارہ بیدار نہ کیا جائے اور اس کے لیے

اس بات کی ضرورت ہے کہ قدرتِ الٰہی جس شکل میں انسان پر منکشف کی گئی ہے اس پر پختہ اعتقاد ہو اور خود انسان کی شخصیت پر اس حیثیت سے مکمل اعتماد ہو کہ وہ خدا کا پرتَو ہے اور زمین پر خدا کا خلیفہ، جیسا کہ خود خدا نے فرمایا ہے "ونفخت فیہ من روحی" اور "انی جاعلٌ فی الارض خلیفہ"۔

حکیم الاُمت حافظ قاری حضرت مولانا محمد طیب صاحب

کلماتِ طیّب

۲۶ر دسمبر سنہ ۱۹۷۶ء کو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے ایک غیر معمولی اور عظیم اجلاس میں شرکت ہوئی، جس کا موضوع تھا "فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ"۔ اس اجلاس میں ملک کے تمام مرکزی اداروں کے نمائندوں اور تقریباً ہر مکتب خیال کے فضلا اور دانشوروں نے شرکت کی، اجلاس کی اہمیت صدر جمہوریہ ہند عالی جناب فخر الدین علی احمد صاحب کی شرکت سے اور بھی زیادہ بڑھ گئی۔ احقر ناکارہ کو صدر اجلاس منتخب کیا گیا، چونکہ صدر مملکت نے صرف ایک گھنٹہ دیا تھا اس لیے اجلاس کی پہلی نشست کی ساری کارروائی ایک ہی گھنٹے میں پوری کی جانی ضروری تھی۔ ابتدا میں شیخ الجامعہ عالی جناب پروفیسر مسعود حسین صاحب نے مہمانوں کا خیر مقدم کیا اور اس کے بعد محترم ضیاء الحسن صاحب فاروقی پرنسپل جامعہ کالج و ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ نے اجلاس کی غرض وغایت پر روشنی ڈالی، پندرہ پندرہ منٹ صدر جلسہ اور صدر مملکت کی تقریروں کے لیے تھے، احقر نے اولاً اپنی تقریر سے جلسے کا افتتاح کیا، لیکن وقت کی قلت کی وجہ سے چونکہ اس اہم موضوع پر کوئی تفصیلی روشنی ڈالنا ممکن نہ تھا اس لیے تقریر میں چند بنیادی اور اساسی نقاط ہی بیان کیے جا سکے، البتہ نشست کے اختتام پر جب اس کا ذکر آیا تو ذمے داران جامعہ نے اسے مناسب خیال فرمایا کہ یہ تفصیلات نقاط مقالہ کے طور پر لکھ کر ارسال کر دی جائیں جس میں باقی ماندہ نقاط بحث بھی شامل ہوں۔ اس لیے یہ مقالہ پیش کیا جا رہا ہے۔ جس میں وہ سب بنیادیں بھی ہیں جو اجلاس میں زبانی بیان کی گئی تھیں۔

اور باقی ماندہ نقاط بھی آگئے ہیں جو وہاں بیان میں نہ آسکتے تھے ممکن ہے کہ ترتیب میں کچھ فرق ہو لیکن مقاصد سب آگئے ہیں۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اس موضوع کے سلسلے میں چند بنیادی نقاط پیش کردوں جنھیں فکر جدید کی تعمیر اُٹھانے والے حضرات کو پیش نظر رکھنا میرے نزدیک از بس ضروری ہے۔

پہلے بطور تمہید کے یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ عالم بشریت میں فکر و تفکر ایک ایسی عظیم اصولی بلکہ اصل الاصول قوت ہے کہ انسان کی ساری معنوی قوتیں اسی کے نیچے آئی ہوئی ہیں اور اسی کی دست نگر ہیں جو بلا فکر ایک قدم بھی کسی میدان میں آگے نہیں بڑھ سکتیں، حواس خمسہ ہوں یا عقل و دانش ذوق و وجدان ہو یا بصیرت و تفقہ حدس و تجربہ ہو یا جوہر قیافہ ان سب کا قائد اور محرک فکر ہی ہے پھر یہ فکر نہ صرف یہ کہ انسان کی تمام معنوی قوتوں کا سرچشمہ ہی ہے بلکہ خود انسان کی ایک ایسی امتیازی خصوصیت بھی ہے جس سے اس کی انسانیت پہچانی جاتی ہے، کیونکہ یہ قوت انسان کے دوسرے ابنائے جنس کو میسّر نہیں، اس لیے اگر اس فکری قوت کو انسان کی ماہیت کا حقیقی معرّف کہدیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

انسان کی مشہور و معروف تعریف حیوان ناطق یا حیوان عاقل سے کی جاتی ہے لیکن غور کیا جائے تو اس سے انسان کا کوئی امتیاز بخش تعارف نہیں ہوتا کہ اسے انسان کی حدّ تام یا جامع و مانع تعریف سمجھ لیا جائے، کیوں کہ عقل کا تھوڑا بہت جوہر غیر انسان حتیٰ کہ حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے۔ ایک کتّے کو بھی اگر ایک جگہ ٹکڑا ڈال دیا جائے تو اگلے دن وہ پھر اسی جگہ آموجود ہوگا، گویا وہ قیاس کرتا ہے کہ جب آج اس جگہ ٹکڑا ملا ہے تو کل کو بھی مل سکتا ہے اور جب مل سکتا ہے تو پھر اسی جگہ پہنچ جانا چاہیے، یہ صغریٰ کبریٰ ملانا آخر عقلی قیاس نہیں ہے تو اور کیا ہے، خواہ وہ تعبیری اور لفظی نہ ہو مگر ایک حقیقت تو ہے۔ نیز عرف عام میں بعض جانوروں کو چالاک اور ہوشیار کہا جاتا ہے جیسے لومڑی اور گدھے اور بھینس کو عام طور سے احمق اور بلید کہتے ہیں سعدی شیرازی نے بھی کہا تھا کہ

مسکین خر اگرچہ بے تمیز است   چون بار ہمی برد عزیز است

اور کسی نے بھینس کے بارے میں بھی کہا ہے کہ

جاموشس بے وقوف و بے ہوش　　چون شیر دہد تو چشم از و پوش

اگر ان حیوانات میں عقل و شعور کی جنس ہی نہ ہوتی تو یہ نوعی تفاوت کی تقسیم صحیح نہ ہوتی جو عرف عام میں ضرب المثل کی حیثیت رکھتی ہے، اندریں صورت عاقلیت یا دریافت معقولات علی الاطلاق انسان کی خصوصیت قرار دے کر اس کی حدِ تام حیوان ناطق کو بتلایا جانا اور اس سے نوعِ انسانی کا تعارف کرایا جانا کوئی جامع مانع قسم کا تعارف نہیں ہو سکتا، البتہ فکر و تدبر کے راستے سے حقائق کا تجزیہ کر کے ان میں امتیاز قائم کرنا نئے نئے اکتشافات سے جزئیات پیدا کر لینا، جزئیات کو جمع کر کے ان سے کُلّیات بنانا کلیات سے جزئیات کا نکال لینا اور جزئیات کے عواقب و نتائج کو سمجھنا نتائج کے معیار سے عواقب اور انجام دینا و آخرۃ کو پیش نظر رکھنا نوعی خیر سگالی اور اس کی منظم تدبیریں اور اصلاح معاشرہ کے لیے سوچ بچار وغیرہ بلاشبہ انسانی نوع ہی کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ سب اسی فکر کے کرشمے ہیں اس لیے انسانی حقیقت کی اگر کوئی جامع مانع تعریف ہو سکتی ہے تو وہ حیوان ناطق نہیں بلکہ حیوان متفکر ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ فکر مندی، فکر نمائی اور فکر پیمائش اور وہ بھی عمومی اور پوری نوع بشری کے لیے اور نہ صرف اس حیات کے لیے بلکہ حیات مابعد الموت تک کے لیے صرف انسان ہی کی خصوصیت ہے جو اس کے دوسرے ابنائے جنس کو میسر نہیں اس لیے حیوان متفکر ہی کو انسان کی حدِ تام کہنا کچھ زیادہ قرینِ عقل نظر آتا ہے۔ پس یہ فکری قوت ہی انسان کی سب سے بڑی فعّال قوت اور اس کی ساری معنوی قوتوں میں اولوالامر کی حیثیت رکھتی ہے اور یہی وہ طاقت ہے جس سے وہ کائنات میں متصرف اور ہر عنصری مخلوق سے اونچا سمجھا جاتا ہے، پھر یہی نہیں کہ انسان اس قوت کا ایک ظرف ہی ہے جس میں عقل و دانش ذوق و وجدان اور حدس و تجربہ وغیرہ جیسی قوتوں کی مانند فکر بھی انہی جیسی ایک قوّت ہے اور دوسری قوتوں کی طرح وہ بھی کسی نہ کسی وقت اپنے محدود و مخصوص دائرے میں کام دی جاتی ہو، بلکہ فکر کی طاقت اس کی تمام معنوی طاقتوں پر حکمران متصرف اور ان کی روح ہے جس کے اشاروں پر یہ ساری قوتیں آمادۂ عمل رہتی ہیں۔ اگر کہیں نمایشی کروفر کا بازار گرم ہو اور باجوں، گاجوں اور لغوں کی

آوازیں فضا میں گونج رہی ہوں، لیکن راہ گیر کسی دوسرے خیال میں مستغرق ہو، تو ان میں سے ایک چیز بھی نہ آنکھ کو نظر آئے گی نہ کان کوئی آواز سن پائے گا۔ اور لاعلمی کے اظہار پر جب لوگ حیرت کریں گے تو وہ یہ کہے گا کہ میں تو فلاں بات کے فکر میں ڈوبا ہوا تھا۔ مجھے ان مناظر اور آوازوں کی کچھ خبر نہیں اس سے واضح ہے کہ آنکھ کان خود نہ دیکھتے ہیں نہ سنتے ہیں بلکہ قوت خیال (فکر) ہی دیکھتی سنتی ہے یہ آنکھ کی بینائی اور کان کی شنوائی فکر کے آلات و وسائل سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔

یہی صورت عقل دور اندیشی کی بھی ہے کہ آدمی زیرک بھی ہو اور دانائے روزگار بھی سمجھا جاتا ہو لیکن وہ کسی نظریے کی سوچ میں محو ہو تو دوسرے کتنے ہی عقلی نظریات اس کے سامنے رکھ دیے جائیں نہ وہ انھیں سمجھ سکے گا نہ ان کا شعور ہی پا سکے گا۔ کیونکہ اس کی قوت فکریہ کسی دوسرے میدان میں مصروف جولانی ہے، اور فکر کو فرصت نہیں ہے کہ وہ اس نظریے پر غور کرے۔ اس طرح روحانی احوال و کیفیات کا ادراک بھی قوت فکریہ کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔ غیبی میدانوں میں فکر کی قوت متوجہ ہی نہ ہو یا کسی دوسرے روحانی مقام میں محو ہو تو دوسرے غیبی اور وجدانی لطیفے قلب پر بھی منکشف نہیں ہو سکیں گے، آخر مراقبات میں قوت فکر اور دھیان ہی کا تو استعمال ہوتا ہے احسان یا تصرف کے معنی ہی یہ ہیں کہ اللہ کو اس طرح حاضر ناظر تصور کر کے آدمی عبادت میں مصروف ہو گویا وہ اسے دیکھ رہا ہے، سو یہ قوت فکر کا ہی استعمال نہیں تو اور کیا ہے۔؟

بہر حال یہ ایک واقعی حقیقت ہے کہ انسان کی معنویت میں حقیقی کارپرداز صرف یہ فکر ہی کی قوت ہے وہ نہ متوجہ ہو تو قوت باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ، لامسہ اور قوت عاملہ وغیرہ سب معطل رہ جاتی ہیں۔ اس لیے وہ جب محسوسات کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو حواس خمسہ ہرکاروں کی طرح اس کے حکم پر دوڑ پڑتے ہیں۔ جب عقلیات کی طرف منعطف ہوتی ہے تو عقل ایک خادم کی طرح اس کے سامنے ہاتھ باندھے کھڑی رہتی ہے۔ یہی قوت فکر جب غیبیات کی طرف چل نکلتی ہے تو وجدان و ذوق اس کے اشاروں پر کام کرتے ہیں۔

بس یہ قوت فکریہ نہ صرف یہ کہ انسان کی خصوصیت ہی ہے جو اس کی ماہیت کا

سرنامہ ہے بلکہ اس کی سلوک ہی اندرونی قوتوں کی رُوح اور ان کے حق میں محرک اور قائد بھی ہے۔ قرآن حکیم نے اپنے کلام معجز نظام میں اسی حقیقت کو واشگاف فرما دیا ہے چنانچہ جو قومیں ان حسّی طاقتوں، آنکھ کی بینائی، اور کان کی شنوائی وغیرہ کے ذریعے معجزات انبیا کو دیکھتی تھیں اور ان کے پاک کلمات سنتی تھی مگر رضا و تسلیم کا نام نہیں لیتی تھیں تو قرآن حکیم نے اس کی وجہ آنکھوں کی نابینائی یا کانوں کی ناشنوائی قرار نہیں دی بلکہ دل کی نابینائی بتلائی ہے جو درحقیقت اس قوّت فکریہ کی نابینائی ہے، ارشاد فرمایا:

فانها لا تعمی الابصار ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور۔

(بات یہ ہے کہ) ان کی آنکھیں اندھی نہیں ہیں بلکہ سینوں میں دل اندھے ہیں (جو فکر اور غور سے عاری ہیں)

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حواس کی روح اور مدار کار فکر قلب ہی ہے نہ کہ نظر چشم۔ فکر کی آنکھ نہ ہو تو حواس سب کے سب اندھے ہی رہ جاتے ہیں گو وہ اپنی طبعی آمادگی سے دید و شنید کا کوئی کام بھی انجام دیے جائیں، اس لیے قرآن حکیم نے منکرین کی ظاہری دید و شنید کو مانتے ہوئے بھی اس کی حقیقی کارگردگی کا انکار کیا ہے۔ جبکہ اس کی غرض و غایت ہی اس پر مرتب نہیں ہوتی جو قوت فکر سے متعلق ہے کہ یہی فکری رُوح ان محسوسات کے پیکروں میں سے ان کی رُوح نکال کر لاتی ہے، ارشاد حق ہے۔

ومنهم من یستمعون الیک افانت تسمع الصم ولو کانوا لا یعقلون و منهم من ینظر الیک افانت تهدی العمی ولو کانوا لا یبصرون۔

اور (آپ ان کے ایمان کی توقع چھوڑ دیجیے کیونکہ) ان میں (گو) بعض ایسے بھی ہیں جو (ظاہر میں) آپ کی طرف کان لگا لگا کر بیٹھے ہیں۔ کیا آپ بہروں کو سنا کر ان کے ماننے کا انتظار کر رہے ہیں گو ان کو سمجھ بھی نہ ہو اور (اسی طرح) ان میں بعض ایسے ہیں کہ (ظاہراً) آپ کو (مع معجزات و کمالات) دیکھ رہے ہیں۔ تو پھر کیا آپ اندھوں کو راستہ دکھلانا چاہتے ہیں گو ان کو بصیرت بھی نہ ہو۔

اس سے واضح ہے کہ سن کر کسی چیز کو ان سُنی کر دینا اور دیکھ کر ان دیکھی بنا دینا قوت فکری ہی کے تعطل سے ہوتا ہے جس کو قرآن نے عقل و ابصار سے تعبیر کیا ہے۔ گویا جس مبصر اور مستمع میں یہ بنیادی شعور شامل نہ ہو جس کا قوت مفکرہ کے نور سے تعلق ہے تو وہ مبصر اور

مسمّع بلحاظ حقیقت غیر مسموع اور غیر مبصر کے حکم میں ہے، پھر اس طرح قرآن حکیم نے ایک دوسری جگہ ان منکروں کے حق میں فرمایا جو پیغمبر علیہ السلام اور اُن کے پیغمبرانہ اقوال و افعال کو دیکھتے اور سنتے تو تھے اور طبعی انداز سے وہ بینا اور شنوا بھی تھے لیکن فکر قلبی نہ ہونے یا نہ برتنے سے ان کے یہ حواس، حیوانی حواس سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے تھے، اور ان میں وہ فکری شعور نہ تھا جو حقیقی معنی میں دیکھتا اور سُنتا ہے جسے قرآن نے فقہ قلبی سے تعبیر کیا ہے۔ ارشاد حق ہے۔

لہم قلوب لا یفقہون بہا ولہم اعین لا یبصرون بہا ولہم آذان لا یسمعون بہا اولئک کالانعام بل ہم اضل اولئک ہم الغافلون۔

ان کے دل ایسے ہیں کہ جن سے وہ سمجھتے نہیں۔ ان کی آنکھیں ایسی ہیں کہ جن سے وہ دیکھتے نہیں۔ ان کے کان ایسے ہیں کہ جن سے وہ سُنتے نہیں۔ ایسے لوگ چوپایوں کی طرح ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بے راہ رو یہی لوگ غافل ہیں۔

اس سے واضح ہے کہ قلب کا محض طبعی شعور اصل نہیں جو حیوانات میں بھی موجود ہے بلکہ نتیجتاً … اصل ہے جس کا دوسرا نام قوت فکر ہے وہ نہ ہو تو حواس یا کام ہی نہ کریں گے یا کریں گے تو وہ ناقابل اعتبار ہوگا، جو غیر قابل التفات ہے، جس سے نمایاں ہے کہ قلبی نور اصل ہے جس کا نام فکر ہے نہ کہ مطلقاً قلبی شعور جو چوپایوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

اس طرح عقل کے بارے میں بھی قرآن حکیم نے یہی فیصلہ دیا ہے کہ اس کی کارگذاری کے قابل التفات ہونے کا معیار بھی یہی قوت فکر ہے، عقل محض نہیں۔ یعنی عقل طبیعی کا سوچ کے باوجود جبکہ قلب کا فقہی سوچ بچار اس کا منشانہ ہو جس کا نام فکر ہے تو عقلی شعور بھی بے … ور اور ناقابل اعتنا ہو جاتا ہے چنانچہ ایسے قلوب کو جو بے فکرے ہوں قرآن نے عاقل نہیں … غافل کہا ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔

ومن آیاتہ یریکم البرق خوفا و طمعا و ینزل من السماء ماءً فیحیی بہ الارض بعد موتہا ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون۔

اور اسی کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ وہ تم کو بجلی دکھاتا ہے، جس سے ڈر بھی ہوتا ہے اور امید بھی ہوتی ہے اور وہی آسمان سے پانی برساتا ہے، پھر اسی سے زمین کو اس کے مردہ ہو جانے کے بعد زندہ کر دیتا ہے، اس میں ان لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو عقل رکھتے ہیں

اس آیت کریمہ سے نمایاں ہے کہ برق و بخار اور بارش سے احیاء غبار (زمین) وغیرہ باوجود یہ کہ آنکھوں سے نظر آنے کی چیزیں ہیں جنہیں سب دیکھتے ہیں حتّٰی کہ چرند و پرند بھی، اور ان سے اس دنیوی زندگی کے بارے میں کچھ نہ کچھ خوف و طمع کا اثر بھی لیتے ہیں لیکن فرمایا یہی گیا ہے کہ ان حوادث میں قدرت کی جو نشانیاں نہاں ہیں اور انہی کی پہچان کرانا مقصود بھی ہے وہ صرف عقل لڑانے والوں ہی کے لیے ہیں آنکھ لڑانے والوں کے لیے نہیں۔ اور عقل لڑانے کا نام ہی فکر کا استعمال ہے جو عقل کو کام پر لگاتا ہے۔ بے فکری اور بے توجہی سے عقلی تگ و تاز بھی عبث اور بے نتیجہ رہ جاتی ہے۔ بہرحال حس ہو یا عقل، ذوق ہو یا وجدان بلا فکر کے نابینا اور بے نگاہ سمجھے گئے ہیں جس سے فکر کا بلند مقام کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے جگہ جگہ مختلف دائروں میں انسان کو فکر و تدبر کی دعوت دی ہے کہیں غور و فکر کے لیے انفسی آیات پیش کی ہیں کہیں آفاقی آیات کہیں شرعی اور علمی آیات سامنے رکھی ہیں، اور کہیں وجدانی اور لدنی آیات۔ اور ان میں تدبر اور غور و فکر کا مطالبہ کیا ہے، انفسی آیات کی طرف رہنمائی کے لیے فرمایا۔

وفی انفسکم افلا تبصرون ؟

تمہارے اندر خود (دلائل معرفت) موجود ہیں کیا تم غور نہیں کرو گے ؟

کہیں آفاقی آیات پیش کیں جیسے۔

اولم ینظروا فی ملکوت السموات والارض۔

کیا تم آسمانوں اور زمین کے حقائق میں نظر (و فکر) نہیں کرتے۔

کہیں ان دونوں نوعوں کو جمع کر کے فرمایا۔

سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق۔

ہم عنقریب ان کو اپنی (قدرت کی) نشانیاں ان کے گرد و نواح میں بھی دکھا دیں گے اور خود ان کی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہ قرآن حق ہے۔

کہیں شرعی آیات پیش کیں اور قرآن حکیم کو غور و تدبر کے لیے پیش کیا۔

افلا یتدبرون القرآن ولو کان

کیا پھر قرآن میں غور نہیں کرتے اور اگر یہ اللہ کے سوا

من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا۔ — کسی اور کی طرف سے ہوتا تو اس میں بہت اختلاف پاتے۔

کہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اور آپ کی حیات طیبہ کی شانوں اور پاکیزہ سیرت و کردار میں غور کرنے کی طرف توجہ دلائی تاکہ اس سیرت پاک کو دیکھ کر آپ کی دعوت کی صداقت دلوں میں آجائے اور لوگ اسے ماننے کے لیے تیار ہو جائیں، فرمایا۔

قل انما اعظکم بواحدۃ ان تقوموا للہ مثنیٰ وفرادیٰ ثم تتفکروا ما بصاحبکم من جنۃ ان ھو الا نذیر لکم بین یدی عذاب شدید۔

آپ فرما دیں اے پیغمبر کہ میں تمھیں ایک ہی بات کی نصیحت کرتا ہوں کہ تم دو دو اور ایک ایک فرادی اُٹھو اور پھر فکر کرو کہ کیا واقعی تمھارے ان ساتھی (پیغمبر) میں کوئی دیوانگی یا جنون ہے؟ وہ تو اس کے سوا کچھ اور نہیں ہیں کہ تمھیں آخرۃ کے شدید عذاب سے ڈرانے والے ہیں جو تمھارے سامنے آنے والا ہے۔

اولم یتفکروا ما بصاحبکم من جنۃ ان ھو الا نذیر مبین۔

کیا یہ فکر سے کام نہیں لیتے اپنے ساتھی (پیغمبر) کے بارے میں کہ کیا ان میں جنون ہے؟ وہ نہیں ہیں مگر ایک کھلے ہوئے ڈرانے والے (آخرۃ کے عذاب سے کیا یہ کسی مجنوں کا ہے؟)

یہی صورت وجدانیات کی بھی ہے کہ حقائق غیبیہ کے انکشاف میں بھی یہی قلبی فکر ہی کام کرتا ہے جس کو "لُب" کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے اور اس سے منکشف شدہ علوم و معارف کو حکمت سے تعبیر کیا جاتا ہے قرآن حکیم نے ارشاد فرمایا کہ۔

ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا وما یذکر الا اولوا الالباب۔

جسے حکمت دے دی گئی اُسے خیر عطا کر دی گئی، اور نصیحت وہی قبول کرتے ہیں جو گہری عقل والے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مطلقاً عقل ایک طبعی غریزہ اور طبعی مادہ ہے جیسے بینائی اور شنوائی وغیرہ، مگر وہ صورتِ عقل ہے جو مادۂ ش[illegible]رہے اور زیادہ سے زیادہ قیاس کے راستے سے کلیات کا ادراک کر لیتا ہے لیکن لُبّ اور لُباب حقیقت عقل ہے جس سے حقائق کونیہ اور حقائق شرعیہ منکشف ہوتی ہیں۔ اسی کا نام فکر ہے یہ حکمت جسے خیر کثیر کہا گیا ہے محض عقل طبعی سے برآمد نہیں ہوتی بلکہ عقل عرفانی سے منکشف ہوتی ہے جسے لُب کہا گیا ہے۔

بہرحال قرآن حکیم نے اس خاص قوت فکر کو جس کا تعلق قوانین الٰہی، معرفت خداوندی

کلمات طیبہ

حقائق نبوت اور اس کے الوان کے انکشاف سے ہے جسے صبغۃ اللہ کہا گیا ہے اسی کو کہیں فقہ قلبی سے کہیں لب (عرفانی) سے کہیں نظر (باطن) سے کہیں بصیرت سے اور کہیں "الصباغ من اللہ" سے تعبیر کیا گیا ہے جو انسان کی ساری قوتوں حواس، عقل، وجدان اور حدس و تجربے کو کام میں لگاتا ہے۔ اور یہ صرف انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔

بہرحال قرآن حکیم نے فکر کو انسان کا بنیادی جوہر قرار دے کر اُس کا مصرف انفس و آفاق تشریع و تکوین اور کمالات ذات و صفات نبوی اور معرفت الٰہی کو بتلایا اور جگہ جگہ اسی کی دعوت دی، اور ظاہر ہے کہ فکر و تدبر چشم بینا اور گوش شنوا کا کام نہیں بلکہ قلب متفکر ہی کا کام ہے اور فکر ہی جب ان اعضا حواس وغیرہ کا امام بنتا ہے تو وہ اس کی اقتدا میں اپنا اپنا کام انجام دیتے ہیں، اور پھر فکر ان میں سے اصولِ کلی اور علمی مقاصد تک پہنچکر معرفت حق کے مقام پر پہنچ جاتا ہے خلاصہ یہ کہ فکر ہی انسان کی امتیازی صفت ہے فکر ہی انسانی حقیقت کی فصل ممیز ہے فکر ہی سے علم و معرفت کے دروازے کھلتے ہیں فکر ہی انسان کی ظاہری اور باطنی قوتوں کا امام اور سربراہ ہے، اگر فکر اسلام میں مطلوب نہ ہوتا تو اجتہاد کا دروازہ کلیتہً مسدود ہو جاتا اور شرائع فرعیہ اُمت کے سامنے نہ آسکتیں یہ بحث الگ ہے کہ کس درجہ کا اجتہاد باقی ہے اور کس درجہ کا ختم ہو چکا ہے مگر اجتہاد کی جنس بہرحال امت میں قائم رکھی گئی ہے جو برابر قائم رہے گی اس لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی نے اگر اس بنیادی اصول بلکہ اصل الاصول کی طرف ہندستان کے علمی حلقوں کو توجہ دلائی اور دنیا کے بدلتے ہوئے حالات میں فکر اسلامی کی تشکیل جدید کی دعوت دی اور ارباب علم و فضل کو انسانی اور ربانی حقائق کے انکشافات کی طرف متوجہ کیا تو نہ صرف یہ کہ اس نے ایک بڑا بنیادی مسئلہ اُٹھایا ہے بلکہ خود جامعہ کی تاریخ کو بھی دہرایا ہے کیونکہ جامعہ کی بنیاد سیدنا حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب قدس سرہ نے رکھی تھی جس کا نصب العین ہی قدیم و جدید تعلیم کو یکجا کر کے ملت کی مختلف علمی صلاحیتوں کو ایک مرکز پر جمع کر دینا تھا تاکہ فکر واحد کے راستے سے قوم کے ان دو گروہوں قدیم و جدید کی دوئی ختم کر کے انھیں افکار و خیالات اور عقائد و مقاصد کی وحدت سے قوم واحد بنا دیا جائے اس لیے بلاشبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ اس اقدام میں تبریک و تحسین کی مستحق ہے لیکن

اس نئی نہضت اور فکر اسلامی کی تشکیل نو کے جذبات سامنے آنے پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس فکر کا علمی آغاز کس مرکزی نقطہ سے کیا جائے جس میں یہ تمام مذکورہ انواع جن کے لیے قرآن حکیم نے فکر کی دعوت دی ہے سمٹ کر اسی مرکزی نقطہ کے نیچے جمع ہو جائیں اور کام بجائے پھیلنے کے سمٹ کر اس بنیادی نقطہ سے شروع ہو۔

(۱) اس لیے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے سلسلے میں سب سے پہلا قدم جو ہمیں اٹھانا چاہیے وہ یہ ہے کہ ہمیں اپنے فکر کے لیے سب سے پہلے فکر کا ایک نشانہ اور ہدف متعین کر لینا چاہیے جس پر ہم اپنے فکر کی توانائیاں صرف کریں، اور شاخ در شاخ مسائل اس نقطے سے جڑتے چلے جائیں جس سے نہ صرف راستہ ہی سامنے آجائے گا تشتت افزا اوہام و خیالات بھی خود بخود اس سے دفع ہوتے چلے جائیں گے اور ہمارا قدم بجائے منفی ہونے کے مثبت انداز سے آگے بڑھتا چلا جائے گا۔ سو ہمارے نزدیک وہ جامع نقطہ ایک ہی ہے جس کا نام منہاج نبوۃ ہے۔ جس پر فکر کو مرکوز کر دینے کی ضرورت ہے کیوں کہ اس منہاج ہی کی شمع ہاتھ میں لے کر یہ قوم آگے بڑھی ہے اور ظلمتوں میں اُجالا پھیلتا چلا گیا ہے پس اس منہاج سے آج بھی آگے بڑھ سکتی ہے۔ اس منہاج نبوۃ کو سامنے رکھ کر ہمارے سامنے وہ مزاج آجائے گا، جو اس اُمت میں نبی امّت نے پیدا فرمایا ہے، اور یہ واضح ہو جائے گا کہ خود اسلام کی تشکیل کا آغاز کس نوعیت سے ہوا، کہ ہم اس کے فکر جدید کا آغاز بھی اس نوعیت سے کریں نیز یہ بھی سامنے آجائے گا کہ اس نے ابتدائی مراحل سے گذر کر اور آخر کار اپنی انتہائی منزل پر پہنچ کر بحیثیت مجموعی اس امت کا مزاج کیسا بنایا؟ اور اسے کس ذوق پر ڈھالا۔ غور کیا جائے تو اس منہاج نبوۃ نے اصولی طور پر ہمیں دین کے بارے میں کمال اعتدال اور توسط کا راستہ دکھایا ہے۔ نہ تو اس نے ہمیں رہبانیت کے راستے پر ڈالا کہ ہم عبادت اور دین داری کے نام پر دنیا کو کلیتہً ترک کر کے زاویہ نشین ہو جائیں، شہری آبادیوں، تمدنی معاملات اور مدنیت کے سارے تقاضوں بلکہ خود اپنے سارے طبعی جذبات و میلانات کو بھی چھوڑ چھاڑ کر پہاڑوں اور غاروں میں جا بیٹھیں کہ نہ گھر ہو نہ در، نہ معاشرہ ہو نہ معیشت، نہ انسانی روابط ہوں نہ قومی تعلقات، نہ موانست باہمی ہو نہ اجتماعیت، کہ یہ نہ اسلام کا مزاج ہے نہ اس کا مطالبہ، اور نہ ہی فطرۃ

کا تقاضا۔ اس لیے اسلام نے اس کا نام رہبانیت رکھ کر اس کی برملا نفی کی ہے کہ۔

لا رھبانیۃ فی الاسلام ۔ اسلام میں رہبانیت کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔

اور نہ ہی ہمیں بہیمیت کے راستے پر ڈالا ہے کہ ہم مدنیت کے نام پر عبادت الٰہی اور طاعت نبوی سے بیگانہ ہو کر کلیۃً نظام دنیا سنوارنے، جاہ و مال کے خزانے بٹورنے میں لگ جائیں اور راحت طلبی اور عیش کوشی میں غرق ہو جائیں۔ اور ہماری زندگی کا نصب العین ہی ہوس رانی، حظ اندوزی اور ہوائے نفس کی غلامی کے سوا دوسرا نہ ہو۔ نہ عقائد رہیں نہ عبادات، نہ فرائض رہیں نہ سُنن، نہ واجبات ہوں نہ ان کی لگن، نہ قومی تربیت کا داعیہ رہے نہ صلہ رحمی اور خیر جوئی اور نہ اولاد و اقارب کا جذبہ، بلکہ رات دن ہوائے نفس کی پیروی، شبانہ روز لہو و لعب عیش و طرب، آرائش و آسایش اور نمایش و زیبائش مالی تکاثر اور جاہی تفاخر ہی زندگی کا مشغلہ بن کر رہ جائے، سو اسے بھی اسلام نے نمایشی زندگی متاع اور غفلت یا بالفاظ مختصر بہیمیت کہہ کر اسے اُمّت کے قومی مزاج سے خارج کر دیا ہے فرمایا،

وما الحیوۃ الدنیا الا متاع الغرور۔ ۔ اور دنیاوی زندگی تو کچھ بھی نہیں صرف دھوکے کا سودا ہے۔

یعلمون ظاھرا من الحیوۃ الدنیا وھم عن الاخرۃ ھم غافلون۔ ۔ یہ لوگ صرف دنیاوی زندگی کے ظاہر کو جانتے ہیں اور یہ لوگ آخرت سے بے خبر ہیں۔

وھم یاکلو ویتمتعو ویلھھم الامل فسوف یعلمون۔ ۔ آپ ان کو (ان کے حال پر) رہنے دیجیے کہ وہ کھالیں اور چین اُڑالیں اور خیالی منصوبے اُن کو غفلت میں ڈالے رکھیں ان کو ابھی حقیقت معلوم ہوئی جاتی ہے۔

بلکہ اس افراط و تفریط سے الگ کر کے دنیا کو ترک کرانے کے بجائے اس کی لگن کو ترک کرایا ہے۔ اور دین کو اصل رکھنے کے ساتھ اس میں غلو اور مبالغے سے روکا ہے۔ یعنی ایک ایسا جامع فکر دیا ہے جس میں دنیا کے تمام شعبوں کو زیر استعمال رکھ کر انہی میں سے آخرت پیدا کی ہے چنانچہ دنیا کو کھیتی بتلایا اور آخرت کو اس کا پھل:

الدنیا مزرعۃ الاخرۃ ۔ دُنیا آخرت کی کھیتی ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ اگر پھل ضروری ہے تو کھیتی بھی اتنی ہی ضروری ہے، اس لیے اسلام نے ہر

حکم میں جہاں اجر آخرت ہے وہیں حظ دنیا بھی شامل ہے۔ مثلاً اگر مسواک میں ثواب آخرۃ ہے تو وہیں منہ کی خوشبو بھی پیش نظر ہے۔ اگر طیبات رزق میں بہ نیت حسن عبادت کی قوت رکھی گئی ہے تو وہیں کام و دہن کے ذائقے سے بھی اجتناب نہیں بتلایا گیا ہے۔ اگر لباس میں بہ نیت آخرۃ وغیرت حیا اور ستر عورت کا تحفظ اصل ہے تو وہیں حس دنیوی اور وقار بھی ملحوظ ہے، اگر ازار کو ٹخنوں سے نیچا اور زمین سے گھسٹتا ہوا رکھنے کی ممانعت سے کبر و نخوت اور جاہ پسندی کے تخیل سے بچایا ہے تو وہیں لباس کو آلودگی اور گندگی سے پاک اور صاف رکھنے کی صورت بھی اختیار کی گئی ہے، جو دنیوی مفاد ہے۔ اگر تخت شاہی کا اصل مقصد عدل کے ساتھ تحفظ ملک، خدمت خلق اور قومی تربیت بجو ابدی آخرۃ اصل ہے تو وہیں اسے دنیوی وقار و عزت اور سیادت و قیادت کے حظوظ سے بھی بھرپور کیا گیا ہے۔ بہرحال آخرت کی سچی طلب کے ساتھ دنیا کا کسب واکتساب بھی لازمی رکھا گیا ہے۔ صائب نے اس ذوق کو کس خوبی سے ادا کرتے ہوئے کہا ہے کہ

فکر دنیا کن و اندیشۂ عقبی مگذار　　تا بعقبی نہ رسی دامن دنیا مگذار

غرض منہاج نبوت نے رہبانیت اور بہیمیت کے درمیان معتدل مزاج پر اس اُمت کو ڈھالا ہے کہ جس میں طبعی جذبات بھی پامال نہ ہوں بلکہ ٹھکانے لگ جائیں اور عقلی مقاصد کی تکمیل میں بھی فرق نہ پڑے اور وہ بروئے کار آجائیں اس لیے اس منہاج کے عناصر ترکیبی تہذیب نفس، تدبیر منزل، سیاستہ مدن، تسخیر اقالیم، تعظیم امر اللہ، شفقت علی خلق اللہ، نظام اجتماعیت، جماعتی تنظیم و مرکزیت اخلاق و ایثار کی منظم تربیت، نظام عبادت اور نظام امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور اس کے ساتھ فکر آخرۃ اور محاسبہ آخروی کا استحضار قرار پائے اور پوری قوم کو اسی رنگ سے رنگا گیا ہے تاکہ یہ قوم جامع دین و دنیا بن کر بجائے اس کے کہ دنیا کی اقوام کی جامد مقلد اور مقتدی بنے اسے خود دار بنا کر امام اقوام اور داعیٔ حق و صداقت کی حیثیت دی گئی ہے۔

جس طرح احمد مختار ہیں نبیوں میں امام
اُن کی اُمت بھی ہے دُنیا میں امامِ اقوام

پس آج جس چیز کی ضرورت ہے وہ صرف یہ ہے کہ اس منہاج نبوۃ کو سمجھ کر ایک نئی ترتیب اور نئے رنگِ استدلال سے آج کی زبان اور اسلوب بیان سے مرتب کیا جائے کہ حقیقی معنی میں اسلامی فکر کی یہی تشکیل جدید ہوگی، ورنہ اس منہاج اور اس کے متوارث ذوق سے ذرا بھی ہٹ کر تشکیل ہو گئی تو وہ تشکیل نہ ہوگی بلکہ تبدیل ہو جائے گی جو قلب موضوع ہوگا، اس لیے تشکیل جدید کا خلاصہ دو لفظوں میں یہ ہے کہ مسائل ہمارے قدیم ہوں اور دلائل جدید، تاکہ یہ نئی تشکیل قائم کر کے ہم خلافتِ الٰہی اور نیابت نبوی کا حق ادا کر سکیں۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا یہ پہلا قدم ہے یا مرکزی نقطہ ہے جس سے ہمیں کام کا آغاز کرنا ہے، اور اسی نقطہ پر اپنی تمام توانائیاں صرف کرنی ہیں۔ اس تشکیل جدید کے سلسلے میں دوسرا قدم وہ اصول اور قواعد کلیہ اور ضوابط ہیں جن کے نیچے منہاج نبوۃ کے تمام عقائد و احکام، اخلاق و عبادات اور معاملات و اجتماعیات وغیرہ آئے ہیں، تاکہ ہماری تشکیل جدید کا سرچشمہ وہی اصول ہوں جن سے مسائل کی تشکیل قدیم عمل میں آئی تھی اور اس طرح قدیم و جدید تشکیل میں کوئی تفاوت یا بعد اور بیگانگی رونما نہ ہو، ورنہ ظاہر ہے کہ اصول کلیہ سے ہٹ کر یا انھیں بدل کر یہ تشکیل اسلامی فکر کی تشکیل نہ بن سکے گی۔ اگر ایک شخص سائنس کے فکر کو مرتب یا حل کرنے کے لیے فن طب کے اصول سے کام لینے لگے جن کا سائنس کے اصول مسلّمہ اور علوم متعارفہ سے کوئی تعلق نہ ہو، یا منطق و فلسفہ کے فکر کی تشکیل کے لیے صرف و نحو کے اصول سے کام لینے لگے تو وہ کبھی اس تشکیل میں کامیاب نہ ہو سکے گا، اس لیے سب سے پہلے اسلامی فکر کی تدوین و ترتیب میں اسلامی فکر کے اساسی اصول ہی کو سامنے رکھنا پڑے گا تاکہ ہماری تشکیل سے وہ ذوق فوت نہ ہونے پائے جو ان اساسی اصول میں پیوست کیا گیا ہے اور انہی سے شریعت کے قواعد و مقاصد تک پہونچا ہوا ہے، یہ اصول و قواعد ہی درحقیقت منہاج نبوۃ کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہیں جس کا اثر پورے قانون شریعت میں پھیلا ہوا ہو۔ اگر تشکیل جدید میں یہ قواعد و ضوابط قائم نہ رہیں تو وہ اسلامی فکر کی تشکیل نہ ہوگی صرف دماغی فکر کی تشکیل بن جائے گی۔ البتہ ان قواعد کلیہ میں جو ضوابط عبادات اور عقائد کے بارے میں ہیں ان کی عملی جزئیات بھی شریعت نے خود متعین کر دی ہیں، اس لیے

ان میں تغیر، تبدل یا کسی جدید تشکیل کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ البتہ معاملاتی معاشرتی اور سیاسی و اجتماعی امور میں چونکہ زمانے کے تغیرات سے نقشے ادلتے بدلتے رہتے ہیں اس لیے شریعت نے ان کے بارے میں کلیات زیادہ بیان کی ہیں۔ اور ان کی جزئیات کی تشخیص کو وقت کے تقاضوں پر چھوڑ دیا ہے جن میں اصول و قواعد کے تحت توسعات ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ البتہ ایسے تغیرات کو چوں کہ قواعد کلیہ کے تحت رکھا گیا ہے اس لیے ان میں بہر حال فنی استخراج کی ضرورت پڑے گی جسے معتبر علما کی بصیرت ہی حل کر سکے گی، جیسا کہ قرون ماضیہ میں کرتی رہی ہے۔ بس ایک مسلم کو اجتہاد کی تو اجازت ہے ایجاد کی نہیں ہے کہ وہ اتباع کے دائرے سے باہر نہ نکل سکے۔ خواہ یہ اتباع جزئیات کا ہو جب کہ وہ منصوص ہوں، یا قواعد کلیہ کا ہو جب کہ اجتہادی ہوں۔ جزئیات میں درحقیقت اتباع ان اصول اجتہادیہ کا ہوتا ہے جس کے ذریعے یہ جزئیات باہر آتی ہیں، اس لیے اس تشکیل جدید کے موقع پر یہ کلیات و جزئیات سامنے رکھنی ناگزیر ہوں گی اور انہی کے دائرے میں رہ کر یہ جدید تشکیل و ترتیب عمل میں آسکے گی۔ نیز اگر اس تشکیل کا مقصد قومی تربیت ہے کہ وہ اس منہاج پر ڈھالے جائیں تو یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ تربیت اصول اور کلیات سے نہیں ہو سکتی جیسے علاج اصول طب اور معرفت خواص ادویہ سے نہیں ہو سکتا جب تک کہ مزاج کے جزوی احوال کو پہچان کر جزوی طور پر نسخہ نہ تجویز کیا جائے۔ یہی صورت شرعیات کی بھی ہے کہ اگر قومی معالجہ اور قومی اصلاح پیش نظر ہو تو وہ محض اصول کلیہ سے نہیں ہو سکتی بلکہ جزئیاتِ عمل ہی سے ممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن اصول کا عمل سے کوئی تعلق نہ ہو وہ محض ذہن کی زینت ہوں عملی زندگی سے انھیں کوئی تعلق نہ ہو اور کوئی عملی پروگرام بھی ان کے پیچھے نہ ہو تو شریعت نے انھیں پسند نہیں کیا کہ ان میں زیادہ غور و خوض کیا جائے، مثلاً چاند کے گھٹنے بڑھنے کے بارے میں لوگوں نے سوال کیا تو قرآن نے اسلوب حکیم پر جواب دیا کہ اس کے منافع سے فائدہ اٹھاؤ ان حقائق کے پیچھے مت پڑو۔

یسئلونک عن الاھلۃ۔ قل ھی مواقیت للناس والحج۔	آپ سے چاند اور اس کے حالات کی تحقیقات کرتے ہیں آپ فرما دیجیے کہ وہ آلۂ شناختِ اوقات ہیں لوگوں کے لیے اور حج کے لیے۔

روح کے بارے میں سوال کیا تو فرما دیا گیا کہ تمھارا علم اتنا نہیں ہے کہ ان حقائق کو پہچان سکو تو کیوں اس ناقابل تحمل بات کے پیچھے پڑتے ہو۔ یہ حقائق یا خود ہی عملی ریاضت سے منکشف ہو جائیں گی یا اگر نہ ہوں تو قیامت میں تم سے ان کا کوئی سوال نہ ہوگا کہ نجات ان پر موقوف نہیں تھی۔

قُلِ الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔ — آپ فرما دیجیے کہ روح میرے رب کے حکم سے بنی ہے اور تم کو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے۔

یا اس طرح قیامت کے وقت کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرما دیا گیا کہ تمھیں اس سے کیا تعلق تمھاری ترقی اور سعادت اس کے مقررہ وقت کے علم پر موقوف نہیں، صرف اس کے آنے کے یقین اور عقیدے پر موقوف ہے۔ اور اس میں یہ جزوی تفصیلات شامل نہیں۔

یسئلونك عن الساعة ایان مرسٰها فیم انت من ذکراها الی ربك منتهاها۔ — یہ لوگ آپ سے قیامت کے متعلق پوچھتے ہیں کہ اس کا وقوع کب ہوگا سو اس کے بیان کرنے سے آپ کا کیا تعلق اس (کے علم تعیین) کا مدار صرف آپ کے رب کی طرف ہے۔

بہرحال قرآنی رہنمائی سے علم وہی مطلوب اور قابل تحصیل ہے جس سے عملی زندگی میں کوئی سدھار پیدا ہوتا ہو، اور سعادۃ دارین حاصل ہوتی ہو۔ بہرحال عملی زندگی محض اصول سے نہیں بنتی بلکہ جزئیات عمل ہی سے بنتی ہے جس کی بروقت تمرین اور ٹریننگ دی جائے اس لیے کسی مربی نفس یعنی ربانی کی تفسیر ابن عباس نے الذی یُرَبِّی النّاس بصغار العلم ثم بکبارها سے کی ہے یعنی ربانی وہ ہے جو ابتداءً چھوٹی چھوٹی جزئیات سے لوگوں کی تربیت کرے اس لیے قرآن حکیم نے تذکیر و موضوعات اور امر بالمعروف کے نظام کو اجتماعی طور پر مستحکم کیا اور اسے تمکین فی الارض (حکومت و سلطنت) کی بنیادی غرض و غایت ٹھہرایا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس منہاج پر ہم اپنی فکر کی توانائی صرف کریں وہ جہاں اصولی ہو وہیں وہ جزئیات عمل سے بھی بھرپور ہو تاکہ علم اور عمل دونوں جمع ہو سکیں، کہ اس کے بغیر ہمارا فکر اور اس کی تشکیل پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتی۔

حاصل یہ ہے کہ فکر اسلامی کی ترتیب کے وقت جیسے اسلامی بنیادوں کو سامنے

رکھنا ضروری ہے ایسے ہی فقہ اور فقہی جزئیات کا سامنے رکھنا بھی ضروری ہے البتہ وقت کے مناسب اور آج کے دَور کی نفسیات کو سامنے رکھ کر ان جزئیات میں ترجیح و انتخاب جُدا بات ہے۔ وہ اہلِ علم کا کام ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اصول کا تعارف اور ان کی جامعیت اور وسعت نیز ان کے اندرونی مضمرات کی وضاحت ان کی جزئیات کے بغیر ممکن نہیں نظری اصول کتنے بھی معقول اور دل پذیر ہوں لیکن جب تک ان کی عملی مثالیں سامنے نہ ہوں ان کا حقیقی مفہوم وانکشاف نہیں ہو سکتا، ان جزئیات عمل ہی سے اسلام کی مجموعی اور صحیح صورت و شکل سامنے آسکتی ہے۔ اس لیے فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں جہاں ایک طرف مجموعۂ دین کے اساسی اصول اور ان کے نیچے ہر ہر باب کے قواعد کلیہ یا ضوابط تفقہ ناگزیر ہیں، وہیں دوسری طرف ان کے نیچے کی عملی جزئیات کا سامنے ہونا بھی لازمی ہے، ورنہ اصول کی وسعت و جامعیت کا کوئی اندازہ ہی نہیں ہو سکتا، اس سے ہی ان حوادث و واقعات پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے جو اُن جزئیات کے استخراج کا باعث بنے جب کہ فقہاء اُمت نے قواعد شرعیہ سامنے رکھ کر ان کے بعید سے بعید محتملات کے احکام بھی ان قواعد سے نکالے، ظاہر ہے کہ ہر دَور کے حوادث میں نوعی طور پر یکسانی ہوتی ہے گو حادثوں کی شکلیں حسب زمان و مکان کچھ جدا جدا بھی ہوں، اس لیے وہی جزئیات آج کے حوادث میں بھی بیکار ثابت نہیں ہو سکتیں۔ اور کچھ نہیں تو آج کی جزئیات کو کم از کم ان پر قیاس تو ضرور ہی کیا جا سکتا ہے، بلکہ بہت ممکن ہے کہ فقہیات میں ایسی جزئیات بکثرت مل جائیں جو آج کے دور میں بھی سابق دَور کی طرح کار آمد ثابت ہوں، اور حالات کا پورا مقابلہ کر سکیں، ضرورت اگر ہوگی تو باب وار تلاش و جستجو کی ہوگی بلکہ یہ جزئیات چونکہ فقیہانہ ذہنوں سے نکلی ہوئی ہیں اس لیے بہ نسبت ہمارے استخراج کردہ جزئیات کے منہاج نبوت سے زیادہ قریب ہوں گی۔ اس لیے بجائے اس کے کہ ہم از سرِ نو قواعد کلیہ سے جزئیات کا استنباط کرنے کی مشقت میں پڑیں یہ زیادہ سہل ہوگا کہ استخراج شدہ جزئیات کی تلاش اور ترتیب میں وہ محنت و مشقت استعمال کریں، پھر بھی اگر کسی مفتی کو نئے استخراج ہی کی ضرورت داعی ہو تو یہ جزئیات سابقہ ہی کا راستہ بہتر طریق پر ہموار کر سکیں گی، بلکہ عین ممکن ہے کہ جب یہ فقہی جزئیات کا ذخیرہ اصول

سے جڑا ہوا سامنے آئے تو شاید ہمیں کسی نئے جزیۂ کے استخراج کی ضرورت ہی نہ پیش آئے کیوں کہ فقہأ امت نے اصول تفقہ اور قواعد شرعیہ کی روشنی میں بعید سے بعید محتملات تک کے احکام مستنبط کر کے جمع کر دیے ہیں جس کے مجموعے سے ایک مستقل فن بنام فقہ تیار ہو گیا' جس میں ہر شعبۂ زندگی کی بے شمار جزئیات موجود ہیں اس لیے فکر کی تشکیل میں قواعد کلیہ کے ساتھ ان جزئیات کو سامنے رکھنا از بس ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین نے کسی ایک چھوٹے سے چھوٹے دینی جزیہ کو بھی کسی مرعوبیت یا اقوام کے طعن و استہزا کی وجہ سے کبھی ترک کو ناگوارہ نہیں کیا۔ حضرت سلمان فارسیؓ ایک بار بغداد (عراق) میں کھانا تناول فرما رہے تھے ایک فارسی غلام کھانا کھلا رہا تھا کہ ان کے ہاتھ سے لقمہ چھوٹ کر زمین پر گر گیا، حضرت سلمانؓ نے اسے فوراً اٹھا کر اس کی گرد جھاڑی، صاف کیا اور تناول فرما لیا، غلام نے عرض کیا کہ یہ ملک متمدنوں، دولت مندوں اور سیر چشموں کا ہے وہ اس حرکت کو بڑی حقارت کی نظر سے دیکھیں گے، فرمایا " أترك سنة حبيبي لهولاء الحمقاء؟ " (کیا میں اپنے حبیب پاک کی سنت ان احمقوں کی وجہ سے ترک کر دوں؟) غور کیا جائے کہ ایک طرف تو دین کے ایک ایک جزیہ کی یہ پابندی اور دوسری طرف ملکوں کی فتوحات، خلافت کی توسیع اور تسخیر اقالیم اور اس کے ساتھ متکبروں کا تمسخر و طعن، لیکن جو نشہ اُن پاک ارواح میں فیضان نبوت سے پیوست تھا وہ اس قسم کے عوارض سے کبھی ٹس سے مس نہ ہوتا تھا۔ آخر صحابہؓ سے زیادہ کون سُنن دین کی جزوی جزوی پابندی میں پیش قدم تھا، مگر ان سے زیادہ پھر کون اسلامی فتوحات اور توسیع فتوحات میں تیز قدم تھا، جس سے ایک طرف تو یہ واضح ہے کہ وقتی احوال و حوادث کے پیش نظر توسع اور ہمہ گیری کے معنی ذہنی ڈھیلے پن کے نہیں کہ قوموں کی رضاجوئی یا مجبوری یا آج کل کی اصلاحی رواداری کے تحت اسلامی جزئیات میں مداہنت کی جاسکے، بلکہ یہ معنی ہیں کہ اسلام نے اصول اس درجہ وسیع اور لچک دار رکھے ہیں کہ حوادث ان سے باہر نہیں جا سکتے جس کے معنی یہ ہیں کہ دین اپنے خاص مزاج اور اساسی پالیسی کے تحت نہ حوادث میں کبھی تہی دامن ثابت ہوا اور نہ اس نے کہیں اپنے اندر خلا محسوس کر کے سپر ڈالی۔ دوسری یہ بات بھی اسی واقعے سے اور اس جیسے ہزاروں واقعات سے نمایاں ہے کہ اسلام روکھی اور

سطحی قسم کا کوئی رسمی قانون نہیں بلکہ دین ہے جس کی اساس کا بنیادی عنصر عشق و محبت ہے جو ذات حق، ذات نبوی، اور ذوات صحابہ سے وابستہ ہے اس لیے ایک سچا عاشق اپنے محبوب کی کسی ادا کو ایک آن کے لیے بھی نظر انداز نہیں کر سکتا جیسا کہ حضرت سلمان فارسیؓ نے یہاں "حبیبی" کا لفظ استعمال فرما کر اس محبت کی طرف اشارہ فرمادیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر کسی جزیئہ کے ترک کرنے میں کوئی قانونی گنجایش بھی نکلتی ہو تو قانون عشق میں ایسی گنجایش کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس لیے اسلامی مزاج میں یہ عشقی کیفیات بھی اسی طرح گھلی ہوئی ہیں جیسے پانی میں شکر گھل جاتی ہے، جو ایک راسخ العقیدہ مسلم کو ہر ہر جزیئہ کا پابند کیے رہتی ہیں اور وہ ان سے ایک اپنچ بھی نہیں ٹل سکتا، اس لیے تشکیل نو کے وقت اسلام کی اس خصوصیت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس انتہائی پابندی اور قید و بند کے ساتھ ہی آزادئ ضمیر اور حریت رائے بھی پوری فراخی کے ساتھ اسلام نے قوم کو بخشی ہے کہ ایک عامی سے عامی آدمی بھی اس قانون حق کے معیار سے مسلمانوں کے بڑے بڑے سے سربراہ پر روک ٹوک عائد کر سکتا ہے اور اسے عوام کی تنقید کو ماننے سے چارۂ کار نہیں ہوتا۔ اس کے لیے سب سے بڑی نظیر نماز کی جماعت ہے جس کا نام امامت صغریٰ ہے جو کلیتہً امامت کبریٰ یعنی امارت و خلافت پر منطبق ہے، وہاں اگر امام اور امیر ہے تو یہاں بھی امام ہے۔ وہاں اگر جہاد میں ہر نقل و حرکت پر نعرۂ تکبیر ہے تو یہاں بھی ہے۔ وہاں اگر امام کے حق میں سمع و طاعۃ فرض ہے تو یہاں بھی ہے۔ وہاں اگر مجاہدین کی صفیں مرتب اور سیدھی ہونی ضروری ہیں تو یہاں بھی یہی ہے۔ وہاں اگر میمنہ اور میسرہ ہے تو یہاں بھی ہے۔ وہاں اگر صفوف میں شگاف آجانا ناکامی کی علامت ہے تو یہاں بھی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس لیے اس امامۃ صغریٰ (جماعۃ صلوۃ) کے جو طور و طریق رکھے گئے ہیں وہی توعی طور پر امامۃ کبری اور اسٹیٹ مین بھی ہیں، اس میں صورت حال کے تحت دیکھا جائے تو نماز کے مقتدیوں کو امام کا پابند بھی انتہائی طور پر کیا گیا ہے کہ مقتدی اس سے ذرا بھی منحرف ہو تو اس کی نماز ہی صحیح نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اس مسجد کی امارت اور اسٹیٹ مین مقتدیوں پر فرض ہے کہ جب امام نیت باندھے تو مقتدی بھی ساتھ ساتھ نیت کر کے باندھیں، وہ قیام میں ہو تو یہ بھی قیام کریں، وہ رکوع کرے تو یہ بھی رکوع کریں، وہ قومہ

میں جائے تو یہ بھی قیام کریں، سجدے میں جائے تو یہ بھی سر بسجود ہو جائیں، وہ ولا الضالین کہے تو یہ آمین کہیں، حتیٰ کہ اگر امام سے سہواً کوئی جزوی غلطی بھی سرزد ہو جائے اور وہ سجدۂ سہو کرے تو مقتدی بھی اس کی اس فکری خطا میں ساتھ دیں اور سجدۂ سہو کریں۔ لیکن حریت و آزادی یہ ہے کہ اگر امام قرأت یا افعال صلوٰۃ میں کوئی ادنیٰ سی بھی غلطی کر جائے تو ہر مقتدی کو نہ صرف ٹوک دینے کا حق ہے بلکہ مقتدی اس وقت تک امام کو چلنے نہیں دے سکتے جب تک کہ وہ اپنی غلطی کی اصلاح نہ کرلے، قرأت صحیح نہ کرے یا کسی رکن میں غلطی ہو جائے تو اسے درست نہ کرلے، چنانچہ امام کی غلطی پر ہر ایک مقتدی پیچھے سے تکبیر و تسبیح کی آوازوں سے اس طرح متنبہ کرتا ہے اور کرنے کا حق رکھتا ہے کہ امام غلطی کی اصلاح پر مجبور ہو جائے، بعینہٖ یہی صورت امامۃ کبریٰ یعنی اسٹیٹ اور ریاست کی بھی ہے کہ امیرالمومنین کی سمع و طاعۃ تو ہر معاملے میں واجب ہے ورنہ تعزیز و سزا کا مستحق ہوگا، لیکن ساتھ ہی خود امیر کی کسی خطا و لغزش پر ایک عامی سے عامی آدمی بھی برملا روک ٹوک کرنے کا حق رکھتا ہے، جب تک کہ امیر اس فعل کی اصلاح نہ کرے یا اس کا کوئی صحیح عذر سامنے نہ رکھے،

فاروق اعظمؓ پر ایک اعرابی نے اس وقت اعتراض کیا جب کہ وہ بحیثیت امیرالمومنین ممبر پر کھڑے ہو کر خطبے میں اعلان فرما رہے تھے کہ لوگو امیر کی بات سنو اور اطاعت کرو۔ اعرابی نے کہا کہ نہ ہم بات سنیں گے نہ اطاعت کریں گے۔ فرمایا کیوں؟ کہا کہ مال غنیمت میں آپ کا حصہ عام لوگوں کی طرح صرف ایک چادر تھی، حالانکہ آپ کے بدن پر اس وقت دو چادریں پڑی ہوئی ہیں فرمایا کہ اس کا جواب میرا بیٹا (عبداللہ ابن عمر) دے گا، صاحبزادے نے فرمایا کہ امیرالمومنین کا قد لانبا تھا ایک چادر کافی نہ تھی اس لیے میں نے اپنی چادر پیش کر دی، وہی ان کے بدن پر ہے جو انھوں نے آج استعمال کی ہے۔ تب اعرابی نے کہا کہ اب ہم بات سنیں گے بھی اور اطاعت بھی کریں گے۔ بہرحال منہاج نبوۃ کے مزاج کی رو سے عمل میں تو یہ تقید اور پابندی ہے کہ اس کے کسی کلیہ جزیہ میں ڈھیلا پن گوارہ نہیں کیا گیا، حتیٰ کہ ایک عامی آدمی کو بھی امیرالمومنین تک پر کسی محسوس قسم کی فروگذاشت کے بارے میں اعتراض کا حق دیا گیا، لیکن حریت رائے اور اصول کے تحت آزادی بھی انتہائی ہے جو حقیقی قسم کی جمہوریت

کی پردہ دار ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اصول و قوانین کی یہ پابندی اور ان میں زندگی کو مقید کر دینا کوئی قید و بند نہیں جو ذہنوں پر شاق ہو، جب کہ انہی اصولوں کی پابندی سے اسلام اور اسلامی قوم عالم گیر بنی۔ آخر جب ہم اسلام کے حق میں ایک عالم گیر دین ہونے کے مدعی ہیں تو اس کی ہمہ گیری کے معنی اس کے انہی اصولوں کی ہمہ گیری کے تو ہیں، اگر وہ تنگ اور جامد ہوتے تو اسلام عالم گیر تو کیا عرب گیر بھی نہ ہو سکتا لیکن جب انہی اصول پر صدیوں ہمہ گیر حکومتیں بھی چلیں اور انہی اصول سے تربیت پاکر قوم میں عظیم عظیم شخصیتیں بھی اُبھریں جنھوں نے مشرق و مغرب کو روشنی دکھائی، اور ظلمتوں کی تنگنائیوں میں پھنسی ہوئی قوموں، نسلوں اور وطنوں کو ان کی مصنوعی حد بندیوں سے نکال کر انسانیت کے وسیع میدانوں میں پہنچایا تو کیا یہ اصول کی تنگیوں سے ممکن تھا، اس لیے فطری اُصول اور فطرت کی پابندی کو قید و بند اور تنگی سمجھا جانا ذہنوں ہی کی تنگی کی علامت ہو سکتا ہے فطرت کی تنگی نہیں کہلایا جاسکتا، بالخصوص جب کہ ان اصول کی وسعتوں میں ایسی گنجائشیں بھی رکھی گئی ہیں کہ ان سے ہر دَور کے مفکر اور اہل علم و فضل نے استخراج مسائل کی حد تک کام بھی لیا ہے اور آج بھی لے سکتے ہیں جن میں ہر دور کے حوادث کے لیے ہدایت کا سامان موجود ہے، اس لیے تمدن و معاشرت کی مشخص عملی جزئیات اور سُنن زائدہ پر اس قانون فطرت نے زیادہ زور نہیں دیا، بلکہ اسے وقت اور زمانے کے حوالے کر دیا ہے جو ہر زمانے میں نئی نئی صورتیں بدلتی رہتی ہیں انھیں اہل علم ان کے اصول سے وابستہ کر کے اُن کے احکام نکال سکتے ہیں، جیسا کہ مفکرانِ بابِ فتویٰ کا اسوہ اس بارے میں سامنے ہے۔ بالخصوص مسائل کے طرز استدلال کے بارے میں تو خاص طور پر ہر قرن میں جدید رنگ پیدا ہوتے رہے ہیں، ایک دور میں نظری فلسفے نے رنگ جمایا اور دین کے بارے میں محض نقل و روایت لوگوں کے لیے تسلی بخش نہ رہی جب تک کہ وہ عقلی چولے میں نہ آئے تو رازی و غزالی جیسے حکمائے ملت نے دین کو فلسفیانہ انداز میں پیش کر کے لوگوں پر حجت تمام کی۔ ایک دَور میں تصوف اور حقائق پسندی کا غلبہ ہوا تو ابن عربی وغیرہ نے صوفیانہ اور عارفانہ انداز سے اسلام کو نمایاں کیا، ایک دَور میں معاشی فلسفے کا زور ہوا تو شاہ ولی اللہ جیسے حکیم اُمت نے نظری و معاشی رنگ کے فلسفیانہ دلائل سے اسلام

کو سمجھایا، اور وقت کے مسائل حل کیے۔ ایک دور سائنسی اور مشاہداتی فلسفے کا آیا تو بانی دارالعلوم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ جیسے محقق اور عارف باللہ نے اسلامی عقائد و اصول کو مشاہداتی رنگ میں حسی شواہد و نظائر پیش کر کے اتمام حجت فرما دیا، جس سے ایک طرف اگر اسلام کی ہمہ گیری اور جامعیت واضح ہوئی تو دوسری طرف اس کا توسع کھلا اور اس کے رنگ استدلال کی یہ لچک بھی واضح ہوئی کہ اس کے حقائق پر ہمہ نوع دلائل کا لباس سج جاتا ہے اور حقیقت بہ دستور حقیقت رہتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ خود اس میں یہ سارے الوان اور سارے نہج موجود ہیں جس سے ہر رنگ کا لباس اس پر زیب زدہ ثابت ہو جاتا ہے جو در حقیقت خود اس کا رنگ ہوتا ہے البتہ حالات اور وقت کے تقاضے صرف اُجاگر کر دیتے ہیں، آج کا دور سیاسی اور معاشی اور مختلف نظریات کی سیاستوں اور معاشی فلسفوں کے غلبہ کا ہے مذہب بن رہے ہیں تو سیاسی، اور معاشی پارٹیاں بن رہی ہیں تو سیاسی مسائل پیدا ہو رہے ہیں تو سیاسی اور معاشی۔ ان حالات میں جب تک کسی دینی مسئلے کو سیاسی چاشنی کے ساتھ پیش نہ کیا جائے تو وہ عوام کے لیے قابل التفات نہیں ہوتا، اس لیے ضرورت ہے کہ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے اسلام کو سیاسی اور معاشی رنگ کے دلائل سے پیش کیا جائے یہ سیاسی رنگ اسلام کے حق میں کوئی بیرونی رنگ نہ ہوگا، بلکہ اسی کے اندر کا ہوگا۔ حالات محرک ہوں گے اور ان کے فطری اور طبعی قسم کے معاشی اور سیاسی پیکر اس تحریک سے نمایاں ہو کر اسلام ہی کی سیاست و معیشت کو نمایاں کریں گے، اگر اس میں سیاست و اجتماعیت کے اصول و قوانین نہ ہوتے تو صدیوں تک اس کی وہ مثالی حکومتیں دنیا میں نہ چل سکتیں جنھوں نے دین و دیانت کے غلبے کے ساتھ سیاسی حکمرانی کے فرائض بھی انجام دیے، اور آج بھی مسلم حکمرانوں کی بود و نمود اسی دور کی مستحکم فرماں روائیوں کے ثمرات ہیں، جن میں کتاب و سنت اور فقہ فی الدین کے انوار شامل تھے، البتہ آج کے غالب یا مغلوب مسلمانوں کی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے موجودہ دور کی حکومتوں کے نظریات تو اختیار کر لیے لیکن ان کے عملی کارناموں سے کوئی سبق نہیں لیا، اگر قوم اپنے نظریات قائم رکھ کر آج کے عملی میدانوں میں دوڑتی تو آج بھی وہ ایسی ہی مثالی قوت و شوکت دکھلا سکتی تھی جواب سے

پہلے دکھلا چکی ہے، اور دنیا اسی کی تقلید پر مجبور ہوتی، نہ کہ قصہ برعکس ہوجاتا۔

بہر حال اس دور میں اس کی شدید ضرورت ہے کہ اسلامی اصول اسلامی مزاج اور نبوت کا منہاج بجنسہ قائم رکھ کر جس میں دیانت و سیاست اور عبادت و مدنیت بیک وقت جمع ہے وقت کے مسائل کو نئی تشکیل و ترتیب سے نمایاں کرکے نئے حوادث میں قوم کی مشکلات کا حل پیش کیا جائے تو یہ وقت کے تقاضوں کی تکمیل ہوگی جب کہ اس میں فقیہ المزاج ہی شخصیات اسلامی اصول کی روشنی اور جزئیات عملیہ کی رعایت اسلامی مزاج کی برقراری سلف صالحین کا اسوہ، مرادات خداوندی کے ساتھ تقیید رضا، حق کی پاسداری، اجتماعی صلاح و فلاح اخروی نجات کا فکر وغیرہ کی حدود قائم رکھی جاویں گی تو بلاشبہ "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" اپنے ہی رنگ کے ساتھ منظر عام پر آجائے گی، مگر اسی کے ساتھ ان منتخب شخصیات میں جہاں اس دینی فکر اور تفقہ مزاجی کی ضرورت ہے جس کی تفصیل عرض کی گئی وہیں اس کی بھی شدید ضرورت ہے کہ وہ موجودہ دنیا کے مزاج اور وقت کو بھی پہچانتے ہوں، عصری حالات اور وقت کی ضروریات بھی ان کے سامنے ہوں، علوم عصریہ میں بھی انھیں مہارت و حذاقت میسر ہو دنیا کی عام رفتار اور آج کے ذہن کو بھی وہ سمجھے ہوئے ہوں اور اس میں ذی فہم اور ذی رائے بھی ہوں؛ کیونکہ حالات ہی اصل محرک فتاوی ہیں، اگر یہ منتخب شخصیات شرعیات کی خوگر ہوں لیکن عصریات سے بے خبر ہوں یا برعکس معاملہ ہو تو فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوگا۔

اس سلسلے میں کٹھن مرحلہ ایسی جامع شخصیتوں کی فراہمی کا ہے جو شرعیات اور عصریات میں یکساں حذاقت و مہارت کی حامل ہوں، عموماً اور اکثر و بیشتر ماہرین شرعیات، عصریات سے کچھ نابلد اور موجودہ دنیا کی ذہنی رفتار اور اس کے گوناگوں نظریات سے بے خبر ہیں اور ماہرین عصریات اکثر و بیشتر شرعیات سے ناآشنا ہیں اس لیے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا بار اگر تنہا ایک طبقے پر ڈال دیا جائے تو علما کی حد تک بلاشبہ مسائل کی تشکیل قابل وثوق ہوگی لیکن ممکن ہے کہ جدید طبقے کے اعتراضات کا ہدف بن جائے گی، اور دوسری طرف ماہرین عصریات ب کہ عامۃ دینی مقاصد اور اسلام کی شرعی موقفوں کا زیادہ علم نہیں رکھتے اور قوم کے دینی

مزاج سے کچھ بیگانہ بھی ہیں، اگر فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کا بار محض ان کے کندھوں پر ڈال دیا جائے تو حوادث کی حد تک وہ ماہرینِ شریعت کے اعتراضات کا ہدف بن جائے گی، بہر دو صورت تشکیلِ جدید کا خاکہ ناتمام بلکہ اک حد تک نقصان دہ ثابت ہوگا، ان حالات میں درمیانی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ اس تشکیل کے لیے دونوں طبقوں کے مفکّرین کی مشترک مگر مختصر اور جامع کمیٹی بنائی جائے جس میں یہ دونوں طبقے اسلام کے تمام تمدّنی، معاشرتی اور سیاسی مسائل میں اپنے اپنے علوم کے دائروں میں غور و فکر اور باہمی بحث و تمحیص سے کسی فکرِ واحد پر پہنچنے کی سعی فرمائیں اور جامع مفکّروں کو کتاب و سُنّت اور فقہ کی روشنی میں مسائل کی تنقیح میں استعمال کریں تو وہ فکر یقیناً جامعیت لیے ہوئے ہوگا جس میں دینی ذوق اور شرعی دستور بھی قائم رہے گا، اور عصری حالات سے باہر بھی نہ ہوگا نیز ایک طبقہ کا ہدف طعن و ملامت نہ بن سکے گا اور مسائل کے بارے میں کوئی خلجان سدِّ راہ نہ ہوگا۔

البتہ مفکّرین کو یہ ضرور پیشِ نظر رکھنا ہوگا کہ اسلام کوئی رسمی اور دُنیوی قانون نہیں بلکہ دین ہے جس میں دنیا کے ساتھ آخرت بھی لگی ہوئی ہے، اور ہر عمل میں خواہ وہ فکری ہو یا عملی، جہاں انسان کی دُنیوی زندگی کی شائستگی کی رعایت رکھی گئی ہے، اور انھیں تنگی اور ضیق و حرج سے بچا کر ہمہ گیر سہولتیں دی گئی ہیں، وہیں رضاءِ خداوندی اور آخرت کی جوابدہی بھی ان پر عائد کی گئی ہے، اس لیے اسے محض دُنیوی قوانین اور صرف معاشی ضرورتوں کو سامنے رکھ کر حوادث کا آلۂ کار بھی نہیں بننے دیا گیا ہے، کیوں کہ احوال ہمیشہ بدلتے رہے ہیں اور بدلتے رہیں گے حال کے معنی ہی ماحال فقد زال کے ہیں (یعنی جو حال آیا وہ زائل بھی ہوگا) پس حال تو بدلنے ہی کے لیے بنایا گیا ہے لیکن اصول فطرۃً بدلنے کے لیے نہیں لائے گئے ہیں، وہ اپنی جگہ اٹل ہی رہیں گے، البتہ ان شرعی اُصولوں میں ایسی وسعتیں ضرور رکھی گئی ہیں کہ وہ ہر بدلتی ہوئی حالت میں وقت کے مناسب رہنمائی کر سکیں اس لیے مفکّر کا کام صرف اتنا ہی ہوگا کہ بدلے ہوئے حالات اور نئے حوادث کو سامنے رکھ کر ان جزئیات مسائل کو سامنے لے آئے جو اس حادثے کے بارے میں منہاجِ نبوّت نے اُصولاً یا جزاً وضع کیے ہیں اور اُن پر منطبق ہیں، پس مفکّر، دانشور یا بہ لفظِ مفتی کا کام حادثہ اور

مسئلہ تبدیل کرنا نہیں بلکہ دونوں میں تطبیق دے دینا ہے، نہ حالات سے صرف نظر کرنا ہے نہ مسائل سے قطع نظر کر لینا ہے۔ اس لیے شریعت نے تمدنی اور معاشرتی احوال کی حد تک زیادہ تر قواعد کلیہ ہی سامنے رکھے ہیں جو نئی جزئی صورتوں کی تشخیص نہیں کی ہے، کہ وہ ہر دور میں نئے نئے رنگ میں نمایاں ہوتی رہتی ہیں۔

فی زماننا اسلامی مسائل میں انتشار یا اُن کے بارے میں تشکوک و شبہات کی بوچھار کا سرچشمہ سب جانتے ہیں کہ مغربی تہذیب و تمدن اور اس سے زیادہ آج کے سیاسی نظریات دماغوں پر مذہب کے رنگ سے چھائے ہوئے ہیں۔ آج مسلک اور ازم بن رہے ہیں تو سیاسی اور معاشی پارٹیاں بن رہی ہیں تو سیاسی و معاشی، اور قوانین تیار ہو رہے ہیں تو سیاسی اور معاشی، حتیٰ کہ عقائد بن رہے ہیں تو وہ بھی سیاسی اور معاشی۔ چنانچہ سیاسی نظریات کے بارے میں اصطلاح بھی وہی ٹھہر گئی ہے جو مذہب اور دین کے بارے میں رائج تھی کہ ہم فلاں نظریے پر یقین رکھتے ہیں یا بالفاظ دیگر ایمان لاتے ہیں جو کسی دور میں دینی عقائد کے لیے استعمال کی جاتی تھی، اس لیے آج ایک سیاسی "ملل و نحل" کی تدوین کی بھی اشد ضرورت ہے جس میں سیاسی مذاہب کے عقائد و افکار کو تقابلی رنگ سے سامنے رکھ کر اسلام کے اجتماعی مسائل کو دلائل کی روشنی میں پیش کیا جائے جس کے لیے چند متفکر عالم اور چند متفکر گریجویٹوں کی خدمات حاصل کی جائیں کیوں کہ قدیم زمانے کے "ملل و نحل" اس دور کے پیدا شدہ مذہبی عقائد و افکار کے پیش نظر مرتب ہوئے تھے جب کہ عموماً دلوں پر مذہب اور دین کی چھاپ پڑی ہوئی تھی۔ آج جب کہ دلوں پر سیاست کے ٹھپے لگے ہوئے ہیں تو عصر حاضر کے سیاسی عقائد و افکار کو سامنے رکھ کر اسلام کے سیاسی اجتماعی اور معاشرتی مسائل کو دلائل و شواہد سے سامنے لانے کی ضرورت ہے۔ خوشی ہے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے آج جب فکر اسلامی کی تشکیل نو کا مسئلہ اُٹھایا ہے تو ممکن ہے کہ اس سیمینار کے ثمرے کے طور پر اس سیاسی، معاشرتی اور اجتماعی رنگ کی "ملل و نحل" کی مضبوط بنیاد بھی پڑ جائے گی، حدیث اور فقہی کتب میں معاشرتی، تمدنی اور اجتماعی مسائل کی جو نوعین ابواب و فصول کے ساتھ جن جن عنوانوں سے پائی جاتی ہیں وہ اپنی جامعیت اور اصولیت

کی وجہ سے اپنے متعلقہ مسائل کی جزئیات پر کلیتہً حاوی ہیں اور ان میں فقہا امت کے دل و دماغ کا نچوڑ سمایا ہوا ہے اس لیے اگر ان عنوانات کے تحت کام کیا جائے اور آج کے معاشرتی، سیاسی اور تمدنی مسائل کو تقابلی انداز سے سامنے رکھ کر علمی اور فکری سعی کا محور بنالیا جائے تو اس میں تمام وقتی مسائل بھی آجائیں گے اور دوسرے مُہم مسائل بھی شامل ہوجانے کی وجہ سے ایک بہترین سیاسی "ملل ونحل" تیار ہوجائے گی جو جامعہ کا ایک یادگار کارنامہ ہوگا۔

اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی توقع رکھنی چاہیے کہ یہ سعی چند زبان زد مسائل مثلاً بینک کاری، اسٹاک ایکسچینج وسودی معاملات یا انشورنس وغیرہ وغیرہ جیسے مالی اور تجارتی مسائل تک ہی محدود نہ رکھی جائے گی کیوں کہ جب فکر اسلامی کے بارے میں قدم اُٹھایا جارہا ہے تو وہ بھرپور اُٹھنا چاہیے جس میں اس قسم کے تمام مسائل کا ایک ہی بار فیصلہ کردیا جائے۔

اُمید ہے کہ اس تشکیل کے سامنے آجانے پر یہ شبہہ بھی حل ہوجائے گا کہ آیا اسلام میں جمود ہے یا ذہنوں میں جمود ہے، جسے اسلام کی طرف منسوب کردیا گیا ہے۔ حالانکہ اسے توڑنے والا خود اسلام ہے جیساکہ اس نے تیرہ صدیوں میں کتنے ہی جامد ذہن اقوام کا جمود توڑا ہے۔ اسلام نے اپنے اصول فطرت میں ماننے والوں کو محدود کردیا ہے جس کے معنی جمود کے سمجھے جارہے ہیں لیکن اصول فطرۃ میں محدود رہنا جمود نہیں بلکہ جمود شکن ہے۔

اسلامی مزاج اور منہاج نبوت کے اساسی اصول

(منفی پہلو)

(۱) لا اسلام الا بجماعۃ — اسلام بغیر جماعت کے نہیں۔

یعنی اسلام کا مزاج اجتماعیت پسندانہ ہے انفرادیت پسندانہ نہیں۔

(۲) لا رھبانیۃ فی الاسلام — یعنی دین کے بارے میں اسلام کا مزاج اختراع پسندی اور جدت طرازی کا نہیں بلکہ اتباع پسندی کا ہے نیز گوشہ گیری اور انقطاعیت پسندی کا نہیں بلکہ عام مخلوق میں ملے جلے رہ کر کام انجام دینے کا ہے۔

(۳) لا اکراہ فی الدین — یعنی اسلام کا مزاج دین میں جبر و اکراہ اور تشدد کا نہیں بلکہ نرمی و

محبت کے ساتھ حجت و برہان سے حق واضح کر دینے کا ہے ماننا نہ ماننا کلیتہً مخاطب کا اختیاری فعل ہے۔

(۴) لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام

یعنی اسلام کا مزاج تخریبی یا ضرر رسانی کا نہیں بلکہ تعمیری اور نفع رسانی کا ہے۔

(۵) لا عدویٰ ولا طیرۃ فی اسلام

یعنی اسلام کا مزاج توہم پسندانہ نہیں کہ شگون یا ٹونے ٹوٹکے یا کسی کی بیماری کسی کو لگ جانے کا تخیل باندھ لینا اس کے یہاں معتبر ہوں بلکہ حقیقت پسندانہ ہے کہ امور واقعیہ ہی اس کے نزدیک معتبر ہوتے ہیں، خواہ وہ حسی اسباب سے ظہور پذیر ہوں یا معنوی اسباب سے تخیلاتی اور توہماتی خطرات و وساوس اس کے نزدیک اسباب نہیں ہیں کہ حوادث کا ان سے تعلق ہو۔

(۶) لا نولی امرنا ھذا من طلبہٗ

یعنی اسلام کا مزاج طالب عہدے کو عہدہ نہ دینے کا ہے کویا عادۃً عہدوں کی طلب خود غرضی کی دلیل ہوتا ہے، اور خود غرضی انسان اپنی اغراض کی تکمیل میں مشغول رہ کر فرائض منصبی میں عادۃً قاصر رہتا ہے۔

(۷) لا تُکلفُ نفس الا وسعہا

یعنی اسلام کا مزاج کسی پر اس کی طاقت کے قدر بار ڈالنے کا ہے، خواہ انسان ہو یا حیوان زائد از طاقت بار رکھنا اوس کے نزدیک ظلم ہے۔

(۸) لیس منا من غشنا

یعنی اسلام کا مزاج گندم نمائی جو فروشی اور نمائشی خوبصورتیاں دکھلا کر دغل فصل کا نہیں بلکہ حقیقت پسندی اور حقیقت نمائی کا ہے۔

(۹) وما انا من المتکلفین

یعنی اسلام کا مزاج تصنع، بناوٹ یا نمائش پسندی کا نہیں بلکہ سادگی، سچائی اور ظاہر و باطن کی یکسانی کا ہے۔

(۱۰) لا نفرق بین احد من رسلہ

یعنی اسلام کا مزاج شخصیات مقدسہ کے نام پر تعصب تنگی حد بندی اور گروہ سازی کا نہیں بلکہ ان کی ہمہ گیر توقیر و تعظیم کے ساتھ بین الاقوامی طور پر اقوام کو ایک پلیٹ فارم پر لانے اور عام انسانیت

کو متحد کرنے کا ہے۔

(۱۱) لا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مومنين۔

یعنی اسلام کا مزاج دل چھوڑ کر بیٹھ رہنے اور بزدلی اور کم ہمتی دکھلانے کا نہیں بلکہ عزیمت اور قوۃ یقین کے ساتھ عالی حوصلگی اور ہمت مردانہ دکھلانے کا ہے۔

(۱۲) لا تيئسوا من روح الله

یعنی اسلام کا مزاج کتنی بھی مشکلات کا ہجوم سر پر آجائے مایوسی کا نہیں بلکہ امید، بھروسہ اور اللہ پر اعتماد کے ساتھ ثبات واستقلال اور آگے بڑھتے رہنے کا ہے، مایوسی اس کے نزدیک کفر کا شعبہ ہے۔

(۱۳) ما جعل عليكم في الدين من حرج۔

اسلام کا مزاج دین کے بارے میں ضیق اور تنگی کا نہیں بلکہ فراخی کا ہے معذور کو مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے مناسب حال راہ نکال دی جاتی ہے۔

(۱۴) لن يشاد الدين الا غلبه

یعنی اسلام کا مزاج دین میں غلو مبالغہ اور تحمل بے جا کا نہیں ورنہ دین اسے ہٹا دے گا بلکہ اعتدال کے ساتھ بقدر طاقت بوجھ اٹھانے کا ہے توسط واقتصاد ہی اس کا بنیادی اصول ہے۔

(۱۵) ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا، اعدلوا هو اقرب للتقوى۔

یعنی اسلام کا مزاج دوست اور دشمن میں یکساں انصاف ہے جانبداری یا بے جا رعایت یا خویش نوازی اس کے یہاں خلاف عدل اور خلاف تقویٰ ہے۔

(۱۶) ليس للانسان الا ما سعى۔

یعنی اسلام کا مزاج عمل پر ابھارنا ہے کہ ہر ایک کو اسی کی سعی کام دے گی۔ دوسرے کی محنت کام نہ آئے گی تاکہ آدمی دوسروں پر تکیہ کر کے معطل نہ ہو بیٹھے ہمت سے خود آگے بڑھے۔

(مثبت پہلو)

یہی صورت اسلام کے سلبی اصول میں مثبت ضابطوں کی بھی ہے جس سے اسلام کا مزاج کھلتا ہے مثلاً۔

(۱) لیهلك من هلك عن بینة ویحیی من حی عن بینة

یعنی اسلام کا مزاج حجت پسندی حجۃ طلبی اور تحقیقِ حال کا ہے جذبات پسندی یا محض شبہات یا قرائن بے تحقیق کسی کو انعام یا انتقام دینے کا نہیں۔

(۲) والصلح خیر واحضرت الانفس الشح۔

یعنی اسلام کا مزاج صُلح جوئی اور امن پسندی کا ہے لڑائی جھگڑے شرانگیزی اور فتنہ جوئی کا نہیں نیز اس کا مزاج احسان اور جود و کرم کا ہے بُخل تنگی اور جُزرسی کا نہیں،

(۳) واصبر علی ما اصابك ان ذلك من عزم الامور۔

یعنی اسلام کا مزاج انتقام پسندانہ نہیں بلکہ کریمانہ اور مصائب یا ایذا رسانیوں پر صبر و تحمل اور عفو و درگذر کا ہے۔ اس کو اس نے اوالعزمی کہا ہے۔

(۴) انما المومنون اخوة

یعنی اسلام کا مزاج باہمی بھائی بندی اور ملنساری کا ہے اجنبیت پسندی اور بیگانہ روش کا نہیں۔

(۵) ان الناس کلھم اخوة

یعنی اسلام کا مزاج عالمی بھائی چارے کا ہے کہ تمام انسان بھائیوں کی طرح رہیں خواہ کوئی بھی قوم ہو اور کسی بھی مذہب کی ماننے والی ہو، غلام سازی یا استحصال عوام اور گروہ سازیوں کے ذریعے بھائی بھائی سے جُدا کر دینے کا نہیں۔

(۶) من قتل نفساً بغیر نفس فکانما قتل الناس جمیعاً۔

یعنی اسلام کا مزاج پورے عالم انسانیت کے احترام و تحفظ کا ہے انسانیت کی تحقیر و تذلیل اور لاپرواہی سے اس کے ضائع ہو جانے پر قناعت کر لینے کا نہیں۔

(۷) ویقولون نؤمن ببعض ونکفر ببعض ویریدون ان یتخذوا بین ذلك سبیلا اولئك هم الکفرون حقاً۔

یعنی اسلام کا مزاج خلط والتباس یا حق و باطل کو مخلوط کر دینے یا اقوام کی رضا جوئی کی خاطر حق و باطل کو جمع کر کے بین بین راہیں نکالنے کا نہیں بلکہ حق و باطل کو نکھار کر متمیز کر دینے کا ہے۔

(۸) ادخلوا فی السلم کافۃ۔

اسلام کا مزاج دائرۂ حق (اسلام) میں پورے پورے داخل کرانے اور یک رُخی کے ساتھ دلوں کو سکون و اطمینان بخشنے کا ہے ناتمام اور اُدھ کچرے کام سے دلوں کو ڈانواڈول کر دینے کا نہیں۔

(۹) ان تؤدوا الامانات الی اھلھا۔

یعنی اسلام کا مزاج امانت داری اور امانت سپاری کا ہے بددیانتی خیانت پسندی یا دغل فصل کا نہیں۔

(۱۰) ویقولون سمعنا واطعنا

اسلام کا مزاج اجتماعی امور میں استواریٔ نظام اور قیام امارت پر امیر کے حق میں سمع وطاعت کا ہے اگرچہ ایک حبشی غلام ہی امیر بنا دیا جائے لامرکزیت یا فوضویت اور بے مرکز جمہوریت اسلام کا مزاج نہیں کہ یہ انتشار پسندی ہے۔

(۱۱) کل امرء بما کسب رھین۔

اسلام کا مزاج ہر ایک کو اپنے ہی عمل پر اُبھارنا ہے تاکہ وہ دوسروں پر تکیہ کر کے نہ بیٹھ جائے۔

(۱۲) من یعمل سوءً یجزبہ

اسلام کا مزاج یہ ہے کہ کوئی اپنی نسبت یا نسب یا انتساب پر بھروسہ کر کے نہ بیٹھ جائے جس نے جو کچھ کیا ہے وہ ضرور اس کے آگے آئے گا۔

(۱۳) ثلثۃ لعنھم اللہ (ومنھم) مبتغ فی الاسلام سنۃ جاھلیۃ۔

یعنی اسلام کا مزاج یہ ہے کہ جاہلیت کی جن رسوم کو اس نے مٹا دیا ہے ان کا اعادہ یا نئی نئی پگڈنڈیاں نکالنا اس کے لیے قابلِ برداشت نہیں کہ یہ خود اسلام کی تخریب ہے۔

(۱۴) ما اتاکم الرسول فخذوہ و ما نھاکم عنہ فانتھوا۔

اسلام کا مزاج رسالت کی پیروی کرانا ہے قانونِ حق میں ایجاد اختراع کرانا نہیں ہے۔

(۱۵) الدنیا مزرعۃ الآخرۃ (اور) ان الدنیا خلقت لکم وانکم خلقتم للآخرۃ۔

اسلام کا مزاج ہر عمل کو خواہ وہ عبادۃ ہو یا عادۃ اخروی بنانا ہے دُنیا پر ختم کر دینا نہیں ہے نہ دُنیوی مفادات کو اصل رکھنا ہے مگر دُنیا ترک کرانا بھی نہیں بلکہ اُسے اختیار کر کے اس میں سے آخرت نکلوانا ہے، اس لیے دنیا کو کھیتی کہا ہے، پس اگر پھل مزدوری

ہے تو کھیتی کرنا بھی ضروری ہے ورنہ پھل نہیں مل سکتا۔ پس اسلام کے
مزاج میں ترکِ دنیا نہیں بلکہ ترکِ محبت دنیا ہے، اس لیے کہ یہ ساری
دنیا انسان کے لیے پیدا کی گئی ہے تو وہ معطل نہیں چھوڑی جا سکتی اور
انسان آخرت کے لیے پیدا کیا گیا ہے تو اسے محض دنیا پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔

بہرحال کتاب و سنّت کے یہ چند اساسی اصول جیسے اجتماعی، انفرادی، شخصی، جماعتی مرکزیت، امارت، سمع و طاعۃ، تفویضِ عہدہ جات کی نوعیت عوام کا طرز تربیت اخلاقی بلندی عملی جوش معاشرت کا ڈھنگ دین کی وسعت خلط و التباس سے اس کا بالاتر ہونا، بدعات و محدثات سے گریز، اتباعِ رسالت، اخوت، ہمدردی، بے لوث عدل و انصاف، خدمتِ خلق، دنیا کا آخرت سے ربط، اور آخرت کی مقصودیت وغیرہ وہ امور ہیں جن سے منہاجِ نبوت کا ذوق اور اسلامی مزاج کھل کر سامنے آجاتا ہے۔

یہ چند مثالیں ہیں جو سرسری طور پر ذہن میں آئیں ورنہ کتاب و سنّت ان جیسے سینکڑوں اصول سے بھری ہوئی ہیں، ہمیں اپنی تشکیلِ نو میں ان سب کو بہرحال سامنے رکھنا ہے۔ لیکن ان اقدامات میں سب سے زیادہ اہم اقدام یا چوتھا قدم رجالِ کار کا انتخاب ہے جو دین میں مُبصر اور فقیہانہ شان رکھتے ہیں، بحیثیت مجموعی دین کے اصول و فروع ان کے سامنے ہوں اسلام کی حقیقی روح ان کی روحوں میں پیوست ہو اور اسلام کی وہ حکمت عملی ان کے پیشِ نظر ہو جس کے لیے اللہ کی طرف سے اس دین کی تشکیل عمل میں آئی ہے اگر رجالِ کار ناواقف یا غیر فقیہ یا غیر مُبصر اور اسلام کی حکمت عملی سے نابلد یا روحِ اسلام سے بیگانہ ہوں تو فکرِ اسلامی کی تشکیل ممکن نہ ہو گی اس لیے سب سے بڑا مسئلہ شخصیات کے انتخاب کا ہے، حق تعالیٰ نے بھی جب اس دین کو دنیا میں بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو اولاً شخصیت ہی کا انتخاب فرمایا اور وہ ذات تھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی۔ جس سے واضح ہے کہ دینی ہدایت کے لیے شخصیتوں کا انتخاب اہم اور اقدم ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ دین محض تعلیم و تفکیہ کے لیے نہیں بلکہ تربیت کے لیے آتا ہے اور تربیت محض کاغذ یا کتاب کے نوشتوں سے نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس سے ہم آہنگ شخصیتیں اسے قلوب

تک پہنچانے والی اور اپنے عمل سے نمایاں کرنے والی سامنے نہ ہوں، اس لیے دُنیا کا کوئی بھی دور ایسا نہیں گذرا کہ اُمتوں کی صلاح و فلاح کے لیے محض قانون اُتار دیا گیا ہو اور پیغمبر کی شخصیت نہ بھیجی گئی ہو کیوں کہ شخصیت ہی دین اور مسائلِ دین کو اس انداز اور اسی حکمت عملی سے پیش کر سکتی ہے جو شارع حقیقی حق تعالیٰ شانہ نے اس کے لیے وضع کیا ہے، اس لیے وہی شخصیت مخاطب قوم کی نفسیات کی رعایت رکھتی ہے اور اس کے اجتماعی مزاج سے آگاہ ہوتی ہے جو ہدایت کے لیے منتخب کی جاتی ہے کیوں کہ ہر دَور میں اس رنگ کی شریعت آئی جو رنگ مخاطب قوم کا تھا اور اس نوع کے معجزات سے نبوت کو ثابت کیا گیا، جو نوعیت اس دَور کے ذہن و مزاج کی ہوئی،

آج جب کہ نبوّت ختم ہو چکی ہے تو انبیا کا کام اس اُمت کے مجدّدوں اور مفکّر علما و عرفا کے سپرد کیا گیا کہ وہ شریعت کو اسی رنگ سے ثابت کر کے دلوں میں جمائیں جو آج کے دور کی نفسیات کا رنگ ہو۔

اس حقیقت کو امام ابن سیرین نے جو ایک جلیل القدر تابعی اور تعبیرِ خواب کے امام ہیں ان لفظوں میں ادا فرمایا ہے کہ

ان ھذا العلم دین فانظروا عمن تاخذون دینکم (مشکوٰۃ) — یہ علم (اور آج کی اصطلاح میں یہ فکر) ہی تمھارا دین ہے تو یہ دیکھ لو کہ کس (شخصیت) سے تم دین (یا فکر) اخذ کر رہے ہو۔

جس سے دین اور دین کے فکر کے بارے میں ہمیں پوری رہنمائی مِلتی ہے کہ تربیت کا سب سے بڑا ماخذ شخصیت ہے کاغذ اور نوشتے نہیں ہیں یہ ایک حقیقت ہے کہ مُربّی اور معلم یا مصلح فکر اگر خود صحیح المنہاج ہوگا تو وہی قلوب کی صحیح رہنمائی کر سکے گا ورنہ وہ خود اگر اس منہاج کا فکر لیے ہوئے نہ ہو یا قلب کا کوئی زیغ اور کجی لیے ہوئے ہو تو کتاب و سنت سے بھی وہ اسی زیغ ہی کو سامنے لا کر دوسرے قلوب میں بھر دے گا۔

آخر مسلمانوں میں آج کتنے متضاد فرقے ہیں جو قرآن ہی کو اپنا امام تسلیم کرتے ہیں اور اسی کا نام لے کر اپنا اپنا فکر دُنیا کے سامنے رکھتے ہیں در آنحالیکہ ان متضاد فرقوں میں کوئی ایک ہی حق و صواب پر ہو سکتا ہے سب کے سب اس تضاد فکر ہی کے ساتھ محق نہیں

کہلائے جاسکتے، ظاہر ہے کہ کتاب وسنت سامنے ہوتے اور اسے امام کہنے کے باوجود اگر کوئی فرقہ مُبطل ہوسکتا ہے تو اس کی واضح دلیل ہے کہ اس راستے میں فکر صحیحہ اور مفکر کی ذات ہی اصل ہے اور کسی فرقے کے مُبطل ہونے کے یہ معنی نہ ہوں گے کہ اس کے ہاتھ میں کتاب وسنت یا دینی لٹریچر نہیں بلکہ یہ ہوں گے کہ اس میں کوئی صحیح الفکر اور ذوقِ سلف پر تربیت یافتہ شخصیت نہیں، بلکہ کوئی مُبطل اور زیغ زدہ شخصیت آئی ہوئی ہے پس اگر شخصیت صحیح ہو تو باطل نوشتوں سے بھی وہ حق ہی سامنے لے آئے گی اور اگر وہی فاسد الفکر ہو تو قرآن و حدیث سے بھی وہ باطل ہی نمایاں کرکے قلوب کو فاسد کردے گی، ورنہ قرآن کو امام کہنے والا کوئی مُبطل فرقہ مُبطل نہ ہوتا، اس لیے جب کہ ہم فکر اسلامی کی تشکیل کے لیے قدم اُٹھا رہے ہیں تو سب سے مقدم صحیح الفکر شخصیات ہی کا انتخاب ہے جس سے منہاجِ نبوت کا صحیح اور متوارث ذوق ہمارے سامنے آجائے اور اس سیدھے منہاج پر ہمارا فکر استقامت کے ساتھ رواں دواں ہو۔

بہرحال فکر اسلامی کی تشکیلِ نو قابلِ تبریک ہے جس کا سہرا جامعہ ملیہ اسلامیہ کے سر ہوگا، لیکن اس میں سب سے پہلا قدم نشانۂ فکر متعین کرنا ہے اور وہ منہاج نبوت ہے، دوسرا قدم اس منہاج میں فکر دوڑانے کے لیے اس کے اصول و قواعد درکار ہوں گے جس میں قواعد کلیہ اور فروعات فقہیہ سب داخل ہیں، تیسرا قدم اس مزاج کا پہچاننا ہے اور اسے سامنے رکھنا ہے جو ملتِ اسلامیہ کو بخشا گیا ہے، اور اس پر اس کی صدیوں سے تربیت ہوتی آرہی ہے، چوتھا قدم رجالِ فکر کا انتخاب ہے کہ فکر کا ظہور صاحبِ فکر ہی سے ہوسکتا ہے نہ کہ محض کاغذ کے نوشتوں سے اور پانچواں قدم اُن ظاہری اور باطنی خصوصیات کی رعایت ہے جو اس منہاج کا جوہر اور اس کی خصوصیات ہیں۔

مجھے اس کا اعتراف ہے کہ اجلاسِ جامعہ میں تو قلتِ وقت کی وجہ سے قرآنی اُصول کی صرف اجمالی فہرست ہی پیش کرسکا تھا، جو یقیناً تشنۂ تفصیل تھی اور اب مقالے کی صورت میں اس کی کچھ توضیحات بھی اگر پیش کر رہا ہوں تو قلتِ فرصت کی وجہ سے وہ بھی کچھ

تفصیلی اور مرتب شدہ نہیں ہیں بلکہ کثرت مشاغل کے سبب بھاگ دوڑ کے ساتھ جو بھی منتشر چیزیں سامنے آتی رہیں انھیں کو عجلت کے ساتھ جمع کر دیا گیا جس میں نہ کسی خاص ترتیب ہی کی رعایت ہو سکتی ہے، نہ نظام کلام کی۔ اس لیے اسے جهد المقل دموعه کا مصداق سمجھنا چاہیے جو ادائے فرض تو ہے مگر لوازم فرض سے آراستہ نہیں ہے، دعا ہے کہ حق تعالےٰ اس مہم کو انجام حسن تک پہنچائے اور ملت ہندیہ کے لیے ایک نافع قدم ثابت فرمائے۔ آمین۔

سعید احمد پالن پوری

فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید

(ضرورت اور لائحۂ عمل)

فکرِ اسلامی کا سرچشمہ قرآن کریم اور احادیث نبویہ (علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) ہیں۔ ان میں جو فکر بسیط انداز میں پیش کی گئی ہے، جب تک وہ غیر اسلامی اثرات سے محفوظ رہی، اس سلسلے میں کسی قسم کے کنج وکاو کی حاجت محسوس نہیں ہوئی۔ مگر جب اسلام کا حلقہ وسیع ہوا، اور عجم کی مختلف قومیں اس میں داخل ہوئیں، تو رفتہ رفتہ اختلافات نے مختلف گروہوں کی صورت اختیار کرلی اور جبریہ، قدریہ، خوارج وغیرہ متعدد فرقے عالم وجود میں آگئے اور ہر جماعت نے اپنے لیے خاص خاص اصول ونظریات وضع کر لیے، اور فکرِ اسلامی کی تعبیر وتشریح میں مختلف نہج اپنائے جانے لگے، جس سے خطرہ پیدا ہوگیا کہ اگر فکرِ اسلامی کی بروقت نگہداشت نہ کی گئی تو اسلام کا نقشہ ہی مٹ جائے گا اور عام مسلمانوں کے صحیح عقائد، لوگوں کے غلط خیالات سے متاثر ہوجائیں گے۔

علمائے اُمّت نے ان حالات میں سب سے اہم اور ضروری فریضہ یہ خیال کیا کہ اسلامی تعلیمات کو ان کی اصل صورت میں محفوظ کردیا جائے اور اسلامی فکر کی سرحدوں پر ہر قسم کے خطرات سے حفاظت کے لیے پہرے بٹھادیے جائیں۔ چنانچہ انھوں نے بڑی جانفشانی اور عرق ریزی سے اسلامی تعلیمات کے مختلف شعبے بنائے اور ہر شعبے کے لیے خاص خاص اصول وضوابط مقرر کیے۔ مثلاً علوم قرآنی کو ایک فن بناکر اس کے لیے تفسیر اور اصول تفسیر کے قوانین وضع کیے۔ احادیث نبویہ

کو ایک جدا فن قرار دے کر اس کے لیے الگ اصول وضوابط مقرر کیے، اعمال انسانی سے متعلق ایک مستقل فن علم فقہ مرتب کیا، عقاید ونظریات سے بحث کرنے کے لیے علم اصول وعقائد وضع کیا۔ اخلاقیات کو مستقل فن قرار دیا اور اس کے لیے علم تصوف مدوّن کیا اور اسرار وحکم اور شرعیات کی لمیات سے بحث کرنے کے لیے فن اسرار شریعت ایجاد کیا۔

غرض عقائد، اعمال، اقوال بلکہ جملہ انسانی حرکات وسکنات کے متعلق، اسلامی تعلیمات میں جو جو ہدایات واحکام وارد ہوئے تھے، علمائے اُمت نے ہر شعبے کے لیے ایک ایک فن اور ہر ایک فن کے لیے جدا جدا اصول وضوابط مرتب فرمادیے۔

اس تقسیم کے نتیجے میں اسلامی تعلیمات مختلف فنون میں منقسم ہوگئی۔ اس لیے اب اگر کسی ایک فن میں فکر اسلامی کے تمام مسائل کو تلاش کیا جائے تو یقیناً ناکامی کا سامنا ہوگا۔ مگر یہ بات کسی فن کے نا تمام اور ناقص ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی، بلکہ اس کو تلاش کرنے والے کی کوتاہ بینی تصور کریں گے کہ وہ اپنا مطلوبہ مسئلہ غیر محل میں تلاش کر رہا ہے۔ مثلاً علم کلام نام ہے الٰہیات اور مابعد الطبیعیات کے مسائل کا، یعنی اس میں خالق کی ذات اور صفات اور کائنات کے مبدأ و معاد سے بحث کی جاتی ہے، چنانچہ اس کا دوسرا متبادل نام علم التوحید والصفات بھی ہے۔ اب اگر کوئی شخص علم کلام میں حقوق انسانی کی بحث تلاش کرنے لگے تو اسے یقیناً وہاں ناکامی ہوگی، کیوں کہ یہ مسئلہ فن فقہ اور فن اسرار شریعت کا ہے، علم کلام کا نہیں ہے۔

قدیم علم کلام کا تعارف

قدیم علم کلام میں مقصدی حیثیت سے صرف کائنات کے مبدأ و معاد سے بحث کی جاتی ہے۔ یعنی خالق تعالیٰ شانہٗ کی ذات وصفات اور معاد کے مسائل ہی زیر بحث آتے ہیں۔ الٰہیات کے سلسلے میں جو مسائل زیر بحث آتے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

خدا تعالیٰ کا اثبات، مسئلہ توحید، صفات خداوندی کا بیان، صفات سلبیہ کا تذکرہ، صفات کا عین ذات نہ غیر ذات ہونا، صفت کلام کی مفصل بحث اور ضمناً قرآن کریم کے کلام الٰہی ہونے کا تذکرہ، رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ، خلق افعال عباد کا ذکر، اور معاد کے سلسلے میں

برزخ کے احوال، جنت و دوزخ، حشر و نشر، جزا و سزا اور علامات قیامت سے بحث کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں مبادیات اور ملحقات کے طور پر کچھ مسائل سے بحث کی جاتی ہے۔ مبادیات کے طور پر جو مسائل زیر بحث آتے ہیں وہ یہ ہیں:

اسلامی تعلیمات کی علم کلام اور علم فقہ کی طرف تقسیم۔ علم کلام کے آغاز کی تاریخ، قدما اور متاخرین کے علم کلام کا فرق، حقائق اشیا کا اثبات اور متشککین کا رد، اسباب علم کا بیان اور عقل والہام کی بحث اور حدوث عالم پر مفصل بحث۔

اور تتمہ کے طور پر جو مسائل زیر بحث آتے ہیں ان کی اجمالی فہرست مندرجہ ذیل ہے:
رسالت کی بحث، معراج کا مسئلہ، ملائکہ کا بیان، معجزات اور کرامتوں کا اثبات، امامت کبریٰ کا مسئلہ، صحابہ رضی اللہ عنہم میں فضیلت کی ترتیب، خلافت راشدہ کی ترتیب، عدالت صحابہؓ کا ذکر، مجتہد سے خطا ہو سکتی ہے، انسانوں اور فرشتوں میں تفاضل کی بحث، کوئی ولی کسی نبی کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکتا، عشرۂ مبشرہ کا بیان، روغنی گھڑے کی نبیذ جائز ہے، موزوں پر مسح کے جواز کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے، ایمانیات کی بحث، اہل کبائر کا حکم، ہر مسلمان کا جنازہ پڑھا جائے گا، خواہ وہ نیک ہو یا بد وغیرہ وغیرہ۔

فکر اسلامی کیا ہے؟

"فکر اسلامی" کو ہم "اسلامی مزاج" یا "اسلامی ذہنیت" سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں، یعنی یہ لفظ علم کلام سے وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے۔ ہم اس کی تشریح اس طرح کر سکتے ہیں کہ مختلف الخیال اور مختلف المذہب لوگوں کی باہمی گفتگو میں مذہب کی ضرورت، اس کی حقانیت اور ترجیح کے سلسلے میں جو تاریخی، اخلاقی، تمدنی اور علمی مسائل زیر بحث آتے ہیں، وہ سب انسانی فکر کا جز ہیں اور ان کے متعلق اسلام نے جو تعلیمات پیش کی ہیں، انہی کا نام "فکر اسلامی" ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل کا مسئلہ

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں علم کلام کی تدوین اس لیے عمل

میں آئی تھی کہ اس وقت کے معاشرہ میں مذہب کے سلسلے میں جو مسائل زیر بحث آتے رہتے تھے، جن کے بارے میں مختلف مکاتب فکر وجود میں آ گئے تھے، اور جن کی طرف سے خطرہ لاحق ہو چلا تھا کہ ایک مسلمان گفتگو کے دوران ان کے غلط افکار سے متاثر ہو جائے گا، جس کے لیے علم کلام مدون کیا گیا تھا تاکہ ہر مسلمان فکری سطح پر مسلح رہنے اور باہمی گفتگو میں دوسروں سے متاثر ہونے کی جگہ ان کو متاثر کر سکے یا کم از کم ان کے غلط افکار کا شکار نہ بن جائے۔

مگر اب یہ ہے کہ قدیم مسائل یا تو زیر بحث ہی نہیں آتے یا ان پر بحث نئے ڈھنگ سے کی جاتی ہے مثلاً حدوث عالم کا مسئلہ آج بھی ایک زندہ مسئلہ ہے مگر آج اس مسئلہ پر گفتگو قدیم انداز سے نہیں کی جاتی۔ علاوہ ازیں بہت سے ایسے مسائل اب زیر بحث آنے لگے ہیں جو پہلے فکری حیثیت سے زیر بحث نہیں آتے تھے۔ اس لیے ان جدید مسائل کا نئے علم کلام میں شمول ضروری ہے۔ نیز فکر اسلامی کی تشکیل مندرجۂ ذیل وجوہ سے بھی ضروری ہے۔

۱۔ قدیم زمانے میں اسلام پر جس قسم کے اعتراضات کیے جاتے تھے آج ان کی نوعیت بدل گئی ہے، پہلے زمانے میں یونان کے فلسفے کا مقابلہ تھا، جو محض قیاسات اور مظنونات پر قائم تھا، مگر آج بدیہیات اور تجربے کا سامنا ہے، جس کے مقابلے میں محض قیاسات عقلی اور احتمال آفرینی سے کام نہیں چل سکتا۔

۲۔ قدیم علم کلام میں صرف الٰہیات اور مابعد الطبیعیات کے مسائل سے بحث ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس زمانے میں مخالفین نے اسلام پر جو اعتراضات کیے تھے وہ انہی مسائل سے متعلق تھے۔ مگر آج تاریخی، اخلاقی، تمدنی، اقتصادی، علمی اور فکری ہر حیثیت سے مذہب کو جانچا جاتا ہے اس لیے نئے علم کلام میں اس قسم کے تمام مسائل سے بحث ناگزیر ہے۔

۳۔ قدیم علم کلام کی تشکیل صرف اسلامی فرقوں کو پیش نظر رکھ کر کی گئی تھی کیوں کہ اس وقت اختلاط باہمی کا دائرہ انہی لوگوں تک محدود تھا۔ مگر اب نقل و حمل کی سہولت اور مواصلات کی آسانی نے زمین کی طنابیں کھینچ لی ہیں، ساری دنیا کو ایک گھر بنا دیا ہے اور تمام اقوام کو ایک خاندان کے افراد کی حیثیت دے دی ہے۔ اس وجہ سے اب اختلاط باہمی کا دائرہ پہلے سے زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ آج کا حال یہ ہے کہ ایک مسلمان، خواہ وہ دنیا کے کسی خطّے کا باشندہ

ہو، ہر وقت اس کو دنیا کے کسی بھی مذہب کے ماننے والے سے سابقہ پیش آسکتا ہے اس لیے اب اس بات کی ضرورت ہے کہ نئے علم کلام کی تشکیل تمام مذاہب عالم کو پیش نظر رکھ کر کی جائے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ (بانی دارالعلوم دیوبند) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب "تقریر دل پذیر" کا آغاز ان الفاظ سے کیا ہے۔

"گنہگار، شرمسار، ہیچمدان، بندۂ خیر خواہ خلائق، سب ہندو مسلمان، نصاریٰ، یہود، مجوس، آتش پرست کی خدمت میں بہ نظر خیر خواہی اپنے چند خیالاتِ پریشان کو جمع کر کے عرض کرتا ہے۔ ..."

اس آغاز سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ جو نیا علم کلام مرتب کرنے جارہے تھے اس میں ان تمام مذاہب کو پیش نظر رکھا گیا تھا، چنانچہ آپ نے اپنی اسی نا تمام کتاب میں آواگون پر مفصل بحث کی ہے اسی طرح تثلیث نصاریٰ کا رد اور ابنیت عیسیٰ علیہ السلام پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ اسی طرح آپ نے اپنی دوسری کتاب حجۃ الاسلام میں حلت گوشت کے مسئلہ پر محققانہ گفتگو فرمائی ہے۔ یہ تمام مسائل وہ ہیں جن سے ہمارا قدیم علم کلام خالی ہے۔

۴۔ قدیم علم کلام میں فروعی مسائل کو شامل نہیں کیا جاتا تھا، کیوں کہ ان کے لیے فن فقہ اور فن خلافیات الگ سے موضوع ہو چکے تھے۔ لیکن بایں ہمہ اگر کوئی فقہی مسئلہ عقیدہ کی شکل اختیار کر لیتا تھا تو اس کو علم کلام میں شامل کیا جاتا تھا مثلاً روغنی گھڑے کی نبیذ حرام نہیں ہے، ہر مسلمان کا جنازہ پڑھا جائے، خواہ نیک ہو یا بد اور موزوں پر مسح کو جائز سمجھا جائے، اس قسم کے مسائل کو علم کلام میں لیا گیا تھا، مگر آج ان مسائل کی وہ اہمیت باقی نہیں رہی جو ماضی میں تھی اس لیے تشکیل نو میں اس قسم کے تمام مسائل کو حذف کر دینا چاہیے اور ان کی جگہ ان نئے مسائل کا اضافہ کیا جانا چاہیے جنھوں نے عقیدے کی حیثیت اختیار کر لی ہے مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے علم غیب کا عقیدہ یا ختم نبوت کا انکار، جو آج عقائد کی حیثیت سے متعارف ہو چکے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ تشکیل جدید میں ان مسائل کا اضافہ کیا جائے۔

۵۔ قدیم علم کلام میں مسائل کا جو انداز تفہیم ہے وہ اب غامض شمار کیا جاتا ہے۔ جدید

تعلیم یافتہ اصحاب کے پلّے تو وہ کیا پڑتا، قدیم تعلیم پانے والوں کی دسترس سے بھی وہ باہر ہوا جاتا ہے۔ کیوں کہ قدیم انداز استدلال میں پیچ در پیچ مقدمات، منطقی اصطلاحات اور نہایت دقیق خیالات سے کام لیا جاتا تھا اور یہ طریقہ اس زمانے کی عقلیت کے لیے تو مناسب تھا، مگر چونکہ زمانے کے ساتھ ساتھ ذہنیت اور عقلیت بھی بدلتی ہے اس لیے اب ایسا محسوس کیا جارہا ہے کہ دقیقہ رسی اور عقلیت پسندی کا وہ دور ختم ہوگیا ہے۔ اب عام اذہان کا میلان سطحیت یا سہولت پسندی کی طرف ہوگیا ہے۔ چنانچہ اب استدلال میں عقلی دلائل کی جگہ محسوسات کو زیادہ پسند کیا جانے لگا ہے۔ اس لیے تشکیل نو میں ضروری ہے کہ دلائل و براہین کا پیرایہ بیان بدلا جائے:-

تشکیل جدید کا مطالبہ

اور یہ جو بار بار کہا جاتا ہے کہ "علوم جدیدہ اور فلسفۂ جدیدہ نے مذہب کی بنیادیں متزلزل کردی ہیں اور جدیدیت اپنے جلو میں جو علمی اور مادی چیلنج لائی ہے ان سے نمٹنے کے لیے صدیوں پرانا علم کلام ناکافی ہے۔ ان جدید مسائل سے نبرد آزمائی کے لیے فکر اسلامی کی تشکیل نو ضروری ہے اور نیا علم کلام بالکل نئے اصولوں پر قائم کرنا ہوگا، جس کے لیے اجتہاد ناگزیر ہے"، اس قسم کی باتیں دو طرح کے حضرات کرتے ہیں۔ ایک تو وہ حضرات ہیں جو یہ چاہتے ہیں کہ نیا علم کلام ایسا تیار کیا جائے جو ان کے افکار کی پیروی کرے یعنی جدیدیت سے متاثر ہو کر وہ جس اسٹیج پر متمکن ہو چکے ہیں، اس سے انھیں ہٹنا نہ پڑے، بلکہ خود اسلامی فکر ان کی ہمنوائی کرنے لگے۔ اور دوسرے وہ حضرات ہیں جو یہ چاہتے ہیں کہ اسلامی فکر میں وسعت پیدا کی جائے تاکہ اسلامی فکر جدیدیت سے متاثر لوگوں سے قریب ہو سکے۔

ہمارے خیال میں اس قسم کا نیا علم کلام کبھی بھی اسلامی فکر سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ ماضی میں اسی برصغیر میں اسلامی فکر کو جدید ذہن سے قریب کرنے کی محنت کی جا چکی ہے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ خود جدید ذہن نے اسے رد کر دیا ہے کیوں کہ اسلامی فکر کی قطع و برید کے بعد وہ اسلامی فکر ہی کب باقی رہے گا؟ وہ ماوشما کا فکر تو ہو سکتا ہے مگر اسے اسلامی فکر کسی طرح نہیں کہا جا سکتا

ہمارا ایمان ہے کہ اسلامی فکر کا اصل سرچشمہ قرآن کریم اور حدیث نبویہ ہیں، ان میں جو فکر بسیط انداز میں بیان کی گئی ہے اسے ہی علمی اور فنی حیثیت سے سامنے لانا چاہیے۔ ہمارا دخل اس میں تعبیر کی حد تک تو گوارا ہو سکتا ہے مگر اس میں ہماری فکر دخل اندازی کسی طرح برداشت نہیں کی جا سکتی اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب کہ فہم قرآن و حدیث کے اصول موضوعہ سے صرفِ نظر نہ کی جائے اگر کوئی ذیلی اجتہاد ناگزیر ہو تو وہ بھی اسی دائرے میں رہ کر کیا جائے۔ ایسا اجتہاد جس سے فکر اسلامی کی پچھلی ساری بساط ہی اُلٹ جائے کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ اجتہاد کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ماضی سے فکری رشتہ کاٹ لیا جائے، تمام مجتہدین اُمت نے ہمیشہ ہی ماضی سے اپنا رشتہ استوار رکھا ہے کیوں کہ ایسا کرنے ہی سے نئے مجتہدات اصل سرچشمے سے منسلک ہو سکتے ہیں۔

لائحۂ عمل

فکر اسلامی کی تشکیل نو کے سلسلے میں کرنے کے کام مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ ایسے تمام مسائل کی ایک فہرست تیار کرنی چاہیے جو مختلف الخیال لوگوں کی گفتگو میں مذہب کو جانچنے کے سلسلے میں زیر بحث آتے رہتے ہیں تاکہ وہ جس فن کے مسائل ہیں ان کی طرف رجوع کر کے ان کے بارے میں معلومات اخذ کی جائیں اور نئے علم کلام میں ان کو جگہ دی جائے۔

۲۔ موجودہ اسلامی فرقوں کا جائزہ لیا جائے اور ایسے مسائل کی ایک فہرست مرتب کی جائے جن کو ان جماعتوں نے بنیادی اہمیت دے رکھی ہے مثلاً حجیت حدیث کا انکار، عدالت صحابہ کا مسئلہ، ختم نبوت کا انکار اور علم غیب کا عقیدہ وغیرہ۔

۳۔ اسلامی عقائد اور اسلامی اعمال میں سے جو مسائل مسلمانوں یا غیر مسلموں کے نزدیک محل اشکال ہیں ان کی ایک فہرست مرتب کی جائے مثلاً تعدد ازدواج کا مسئلہ، بینک کے سود کی حرمت، مساوات مرد و زن اور حسن و قبح اشیا کی عقلی اور شرعی حیثیت۔

۴۔ علوم عصریہ کی وہ بنیادیں متعین اور واضح کرنی چاہییں، جو اسلامی عقائد یا اسلام کی بنیادوں سے مزاحم ہیں تاکہ ان پر سیر حاصل بحث کی جا سکے مثلاً قدیم علم کلام میں فلسفۂ

یونان کے ان مسلمات سے نبرد آزمائی تھی جو اسلامی فکر سے مزاحم تھے، چنانچہ متکلمین اسلام نے پورے فلسفۂ یونان کا جائزہ لیا اور ان تمام بنیادوں کو کھوکھلا کر کے رکھ دیا جو اہل فلسفہ کے نزدیک یقینی تھیں اس طرح آج بھی اس بات کی ضرورت ہے کہ علوم عصریہ کا تجزیہ کیا جائے اور اس کی مذہب سے متعارض بنیادوں کو مشخص کر لیا جائے اور اس پر ناقدانہ نظر ڈالی جائے۔

۵۔ تمام مذاہب عالم کے ان مسلمات و معتقدات کی ایک فہرست تیار کی جائے جو مذہب اسلام کی رُو سے غلط یا قابل تنقید ہیں مثلاً تثلیث نصاریٰ، ابنیت عیسیٰ علیہ السلام کا مسئلہ، تناسخ اور نسخ شرائع کا مسئلہ۔

لٹریچر کی تیاری

فکر اسلامی کی تشکیل نو میں یہ بات خاص طور پر ملحوظ رہنی چاہیے کہ محنت اسی وقت نتیجہ خیز ثابت ہوگی جب کہ دو باتوں میں کامیابی حاصل ہو جائے۔ پہلی بات یہ ہے کہ تشکیل نو کا کام اُمت کے سامنے مکمل کر کے پیش کیا جائے اگر کام ادھورا رہ گیا یا ناتمام پیش کیا گیا تو خاطر خواہ فائدہ حاصل نہیں ہو سکے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ معیار کے اعتبار سے تین قسم کا لٹریچر تیار کیا جانا چاہیے، آسان[۱]، متوسط[۲] اور اعلیٰ[۳]۔

۱۔ آسان لٹریچر سے مراد یہ ہے کہ اس میں صرف مسائل ہوں۔ دلائل اگر ہوں تو بہت ہی سادہ پیرایہ میں ہوں، تاکہ عام ناخواندہ مسلمان اور اسکولوں اور مدارس کے نونہال اس سے استفادہ کر سکیں۔

۲۔ متوسط معیار سے مراد یہ ہے کہ انہی مسائل کو مدلل کر کے پیش کیا جائے لیکن استدلال میں موشگافی اور دقیق ابحاث سے اجتناب کیا جائے، تاکہ عام تعلیم یافتہ مسلمان اور غیر مسلم حضرات نیز دارالعلوموں اور کالجوں کے طلبہ اس سے استفادہ کر سکیں۔

۳۔ اعلیٰ معیار سے مراد یہ ہے کہ انہی مسائل کو فکر و نظر کی بلند سطح سے پیش کیا جائے۔ اور ان کے تمام گوشوں پر سیر حاصل بحث کی جائے تاکہ مسلم اور غیر مسلم دانشوروں اور مفکروں کو وہ لٹریچر اپیل کر سکے۔

فکر اسلامی کی تشکیل نو کا کام کوئی آسان کام نہیں ہے، نہ یہ تنہا کسی ایک شخص کے بس کا کام ہے بلکہ یہ کام اگر انجام پذیر ہو سکتا ہے تو اکیڈمی کی سطح اور اجتماعی قوت ہی سے انجام پا سکتا ہے۔ ہم "جامعہ ملیہ اسلامیہ" اور اس کے شعبہ "ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز" کے شکر گذار ہیں اور اس کی خدمت میں مبارکباد پیش کرتے ہیں کہ اس نے بر وقت اس اہم مسئلہ کی طرف اپنی توجہ مبذول کی۔ اب اگر تشکیل نو کے کام کا بیڑا بھی وہ اٹھائے اور یہ کام اس کے ہاتھوں تکمیل پذیر ہو جائے تو یہ بات اس کے نامۂ اعمال میں ایک ایسی درخشاں نیکی ہوگی جس پر تمام ملی اور نیم ملی ادارے رشک کریں گے۔ اللہ پاک جل شانہ اس جامعہ کو اور اس کے اس ادارے کو مسلمانوں کے لیے مفید کام کرنے کی توفیق ارزانی فرمائے۔ (آمین)۔

ابوالعرفان ندوی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید: ضرورت واہمیت

اللہ تعالےٰ نے اس دین اسلام کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے اور اس کتاب کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے جو اس دین کے لیے اساس و بنیاد ہے۔ ارشاد باری ہے "لا تحرک به لسانك لتعجل به ان علینا جمعه وقرآنه"۔ دوسری جگہ ارشاد ہے "انا نحن نزّلنا الذکر وانا له لحافظون"۔ مگر یہ حفاظت فرشتوں کے ذریعے نہیں ہوگی، بلکہ انسانوں کے ذریعے ہوگی۔ قرآن اور دین کے قیامت تک موجود و محفوظ رہنے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ قرآن کے نسخے محفوظ ہوں گے اور جب کسی کو قرآن سے حوالے کی ضرورت ہوگی تو وہ متعین صفحہ کھول کر حوالہ درج کردے گا۔ کسی چیز کی حفاظت کا بے شک یہ بھی ایک طریقہ ہے کہ وہ چیز کہیں احتیاط سے رکھ دی جائے، لیکن قرآن اور دین کی حفاظت جس کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قرآن اور اس دین کے احکام پر عمل کرنے والوں کی ایک جماعت عہد نزولِ قرآن سے لے کر قیامت تک موجود رہے گی اور یہ تسلسل بغیر انقطاع قائم رہے گا اور اخلاف اپنے اسلاف سے علمی اور عملی طور پر اس کو حاصل کرتے رہیں گے۔ حدیث شریف "لا تزال طائفة من اُمتی ظاهرین علی الحق لا یضرهم من خذلهم" سے اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔

جو دین اور کتاب قیامت تک کے لیے اپنی بقا اور اپنے بتائے ہوئے احکام پر عمل کرنے والی ایک جماعت کی موجودگی کی خبر دیتی ہے اور جو دین تمام بنی نوع انسان کے لیے قومیت، نسل، وطن اور رنگ کی تخصیص کے بغیر ہدایت کا اعلان کرتا ہے اور جس کے احکام پر ہر عہد میں ایک

جماعت عمل کرنے والی موجود ہوگی، ظاہر ہے کہ اس دین کے احکام دائمی ہوں گے، اور ہر زمانے اور ہر عہد میں ان پر عمل کرنا آسان ہوگا اور لازمی طور پر اس دین میں ایسی گنجایش ہوگی کہ ناسازگار حالات میں بھی اس پر عمل کیا جا سکے۔ دین جن احکام و اوامر کے مجموعہ کا نام ہوگا، ان میں بحیثیت مجموعی لچک ہوگی۔ لفظ "لچک" کا مطلب ہی یہ ہے کہ زمانے کی تبدیلی کا عذر کر کے ان کو توڑا نہیں جا سکتا، بلکہ ان کی ہیئت اور ان کی حیثیت کو محفوظ رکھتے ہوئے ان کو قابلِ عمل بنایا جائے گا۔ ساتھ ہی اس دین کی یہ بھی خصوصیت ہوگی کہ نئے حالات اور تغیر پذیر اور متبدل دنیا میں نئے سوالات اور وقت کے چیلنج کا مقابلہ کر سکے۔ تاریخِ اسلام کے مختلف ادوار میں تشریع اور قانون سازی کی جو کوششیں ہوئی ہیں، در حقیقت وہ انھیں سوالات کا ۔۔۔ ہیں۔

اس دین کے علما اور حاملین نے ہر عہد میں یہ کام کیا ہے اور مسائل فقہیہ میں وقت اور حالات زمانہ کے اعتبار سے شریعت کی روح کے مطابق اور کتاب و سنت کے دائرے میں رہتے ہوئے غور و خوض کیا ہے اور تیسیر و دفعِ حرج جیسی بنیادی مصلحت کو سامنے رکھ کر مسائل فقہیہ میں تبدیلی بھی کی گئی ہے اور یہ سارا عمل دین کی بقا اور اس کی حفاظت اور قیامت تک اس کے قابلِ عمل ہونے کے لیے کیا گیا ہے۔ دین کو توڑنے یا ختم کرنے کے لیے نہیں۔ کتاب و سنت کے علاوہ تشریع اور قانون سازی یا دوسرے لفظوں میں مسائل فقہیہ کے استنباط کا ذریعہ اجماع اور قیاس بھی ہے۔ اور جس دین میں اجماع و قیاس جیسی چیزیں تشریع اور قانون سازی کی بنیاد ہوں، وہ دین جامد نہیں ہو سکتا اور اس دین کو صحیح جاننے والے حالات اور وقت کے تقاضوں سے آنکھیں نہیں بند کر سکتے۔ اسلامی تاریخ اس بات پر گواہ ہے کہ جب بھی نئے سوالات سامنے آئے ہیں، خواہ وہ کلامی دائرے کے رہے ہوں یا فقہی دائرے کے، ان کا جواب علما نے اس عہد کی بولی میں اور اس عہد کی زبان میں دیا ہے۔ علم کلام کی تاریخ کا تسلسل اور تاریخ تشریع کا تسلسل ہماری بات کے گواہ ہیں۔

قیاس اور اجماع سے آگے قدم بڑھا کر عرف، استحسان اور عمومِ بلویٰ کی بنیاد پر بھی مسائل فقہیہ کے جوابات دیے گئے ہیں اور کتبِ فقہ ایسے جوابات سے بھری ہوئی ہیں۔

مختصراً یہ عرض ہے کہ یہ بات بہت صاف اور سادہ ہے کہ اسلام کے وہ عقائد و احکام جو غیر متغیر اور ناقابلِ تبدیل ہیں، ان کی توضیح و تشریح اور تفہیم ہر عہد میں اس زمانے کے مستویٰ عقلی اور

ذہنی و فکری معیار کے مطابق کی جائے گی۔ اگر کسی زمانے میں فلسفہ اور مابعد الطبیعیاتی علوم کا رواج ہوگا تو ہمیں اسلام کی صداقت و حقانیت پر فلسفے کے اصول کے مطابق دلائل بیان کرنے ہوں گے، جیسا کہ ماضی میں ہو چکا ہے۔ اور بدلتے ہوئے حالات میں جو نئے سوالات اور مسائل سامنے آئیں گے اور کتاب و سنت میں جن کی واضح ہدایات نہیں ہیں تو ہم قیاس، استحسان اور عرف کے ذریعے کتاب و سنت کی روح اور منشا کو سامنے رکھتے ہوئے ان مسائل کا جواب دیں گے۔ ماضی میں بھی ہوا ہے اور انفرادی طور پر اب بھی ہو رہا ہے اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔ اس راہ میں اصل معاملہ کفایت و اہلیت اور اعتماد کا ہے۔ یعنی جن ہاتھوں سے یہ کام انجام پائے، وہ اس کی اہلیت بھی رکھتے ہوں اور ساتھ ہی ان پر اعتماد بھی کیا جا سکتا ہو۔ یعنی ان ہاتھوں میں دین محفوظ ہو، ترغیب و ترہیب میں سے کوئی چیز بھی ان کو صحیح بات کہنے سے نہ روک سکے اور ان کے اندر خود بھی دین کی حفاظت کا داعیہ تمام چیزوں پر غالب ہو۔ اس معاملے میں اندیشہ ہائے دور دراز کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ جو دین واقعۂ ردّۃ کے بعد محفوظ رہا اور جو دین جمل و صفین کے معرکے کے بعد بھی اپنی اصلی حالت پر قائم رہا اور جو دین اسلامی فتوحات کے بعد مختلف اقوام و مذاہب اور علمی و فکری حیثیت سے عربوں سے فائق حضرات کے اجتماع و اختلاط کے بعد محفوظ رہا اور جو دین باطنیت کی پھیلتی ہوئی فلسفیانہ اور سیاسی تحریک کے بعد بھی محفوظ رہا اور جو اسلام تاتاری حملوں کے بعد محفوظ رہا اور جو دین ہلاکو کی تباہی و ہلاکت خیزی کے بعد بھی محفوظ رہا، یقیناً وہ دین جدید تہذیب کے یلغار سے بھی محفوظ رہا ہے اور رہے گا اور نئے افکار و خیالات اس کے چہرے کو مسخ نہ کر سکیں گے۔ "من بین فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربین" کی سنت الٰہی یہاں بھی جاری ہے اور نجاستوں اور کثافتوں کے بیچ سے اسلام کا چشمۂ صافی بہتا رہا ہے اور بہتا رہے گا اور اگر مسلمان اس کی صحیح حفاظت کی ذمے داری اور خدمت سے قاصر رہیں گے، تو حسب ارشاد خداوندی "وان تتولوا یستبدل قوما غیرکم ثم لا یکونوا امثالکم" کا وعدۂ الٰہی بھی ظاہر ہوگا۔

ہے عیاں یورشِ تاتار کے افسانے سے　　پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

اسلامی تاریخ میں ایسا بھی ہوا ہے کہ کسی زمانے میں تھوڑی مدت کے لیے بعض ملکوں کے اسلامی معاشرے میں غلط چیزیں بھی آ گئی ہیں، لیکن اسلامی تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ وہ چیزیں بہت جلد ختم بھی ہو گئیں۔ واما الزبد فیذھب جفاء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض کی سنت الٰہی نے

ان خس و خاشاک کو دور کر دیا۔ میرے نزدیک کتاب و سنت کے حدود کے اندر وقت و زمانے کی رعایت کرتے ہوئے اصول و قواعد کی تطبیق کے ساتھ نظرثانی جائز ہے، بلکہ میں اس کو ضروری بھی سمجھتا ہوں اور جس مذہب میں قیاس و استحسان اور عرف وغیرہ اصول تشریع میں سے ہیں، وہاں اس کے خلاف کا کوئی تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ کوشش تعمیر کے لیے ہو، تخریب کے لیے نہ ہو۔ اصلاح کے لیے ہو، فساد کے لیے نہ ہو اور تقویٰ و خوف آخرت کے ساتھ ہو اور "ان یتبعون الا الظن وما تھوی الانفس" کا مصداق نہ ہو۔

حضرات! علم کا قافلہ بہت آگے نکل چکا ہے اور تحقیق و اکتشاف کے نئے نئے گوشے اب سامنے آ چکے ہیں۔ ایک شخص کی مختلف علوم میں جامعیت و مہارت کا تصور بتدریج ختم ہوتا جا رہا ہے، اس لیے یہ تو بظاہر ممکن نہیں ہے کہ دین کے عقائد و احکام کے سلسلے سے تمام باریکیوں پر نظر رکھنے والا اور جدید حالات و تقاضوں اور ضروریات پر فنی نظر رکھنے والا ایک ہی شخص ہو۔ اس لیے اس عہد میں جو اجتماعیت کا عہد ہے، ضروری ہے کہ نئے مسائل پر غور و خوض بھی اجتماعی طور پر ہو اور دونوں طرح کے اہلِ علم، ایمان و احتساب کے ساتھ نئے مسائل کا جواب تلاش کریں۔ جب تک مسلمانوں کے علمی اور فکری قویٰ بیدار تھے اور مسلمانوں کی سیاسی برتری ایک تسلیم شدہ حقیقت تھی، اس وقت تک تحقیق اور بحث کی راہیں کھلی ہوئی تھیں اور نئے مسائل و سوالات کے جوابات وقت کے محققین علما کی طرف سے علم و تحقیق کی روشنی میں دیے جاتے رہے۔ لیکن صلیبی جنگوں اور اس کے بعد تاتاری حملوں نے مسلمانوں کے علمی اور فکری قویٰ کو مضمحل کر دیا۔ تاتاریوں اور ترکوں کے فوجی تفوق نے ان کو اس بات کا موقع دیا کہ وہ عالمِ اسلام کی سیاسی قیادت کریں۔ اس صورت حال نے مسلمانوں میں اور زیادہ فکری جمود پیدا کر دیا، کیونکہ جیسا کہ معلوم ہے ترک اور تاتاری ذہن ابداع اور اختراع کی صلاحیت سے محروم ہے۔ بدقسمتی سے تاتاری فتنے کے بعد پورے عالم اسلام پر، ہندستان سے لے کر مصر تک ترکوں کا تسلط رہا اور اس کے کچھ دنوں کے بعد ایشیائے کوچک میں ترکوں کی ایک پائیدار حکومت نے عالمِ اسلام پر اپنے سیاسی تفوق کے ساتھ اپنی ذہنی اور فکری چھاپ کا اثر بھی ڈالا۔ یہ صورت حال اس بات کا سبب ہوئی کہ مسلمانوں کی ذہنی اور فکری صلاحیتوں میں انحطاط پیدا ہو گیا۔ نقل و تقلید اور متقدمین اہلِ نظر و فکر علما کی باتوں کو حرفِ آخر سمجھ کر قناعت کر لینا اور از خود نئے اضافے اور نئی تحقیق سے گریز اس

عہد کی خصوصیتِ خاصہ ہے۔ فکری انحطاط کے عہد میں، جس کی ابتدا ہم تاتاری حملوں کے زمانے سے کرتے ہیں، بے شک بڑے جیّد علما اور غیر معمولی ذہن و دماغ کے اہلِ علم پیدا ہوئے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ ان کی بڑی تعداد نے گزرے ہوئے علما اور محققین کی باتوں کو نقل اور اس کی ترتیب وتدوین اور اس کی توضیح و تفسیر پر قناعت کی۔ علامہ سعد الدین تفتازانی، میر سید شریف جرجانی، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی وغیرہ اپنے وقت کے غیر معمولی فضلا میں ہیں، لیکن ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان میں سے کسی نے کوئی ایسی تصنیف نہیں کی، جو علم و تحقیق کی نئی راہیں کھولتی۔ اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہوا کہ فکرِ تحقیق اور ابداع و اختراع کے سوتے خشک ہو گئے اور نئے حالات اور نئے سوالات کے تحقیقی جواب دینے کا کام بھی نظرانداز کر دیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج لاتعداد ایسے سوالات ہیں، جن کا شرعی طور پر تحقیقی جواب جو حرفِ آخر کہا جائے، ہمیں نہیں ملتا ہے۔ فقہ کے نام سے ہمیں جو چیزیں پڑھائی جاتی ہیں، ان میں ایک خاصی تعداد ایسے سوالات و مسائل کی ہے جن کا عہد اور زمانہ گزر چکا ہے۔ لیکن ہم آج بھی صدیوں پہلے کے حالات کے مطابق، جو فقہی ذخیرہ مرتب ہوا تھا جوں کا توں اور بعینہٖ اس کو مدارس عربیہ کے طلبہ کو پڑھنے پر مجبور کرتے ہیں۔ غلاموں کے احکام اور ان سے متعلق مسائل، اونٹ اور گھوڑوں کی زکوٰۃ کے مسائل بے شک کسی زمانے میں وقت کے سوالات تھے اور اس وقت کے فقہا نے ان کے جوابات دیے تھے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ان مسائل کو فقہ سے خارج کر دیا جائے، لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ ان مسائل کو نصابِ تعلیم کا لازمی جز بنانا اور لازمی طور پر ہر طالب علم کو اس کے پڑھنے اور یاد کرنے کا پابند بنانا، صحیح نہیں۔ برخلاف اس کے ضرورت اس بات کی ہے کہ جن مسائل اور سوالات سے اس عہد میں ہمیں قدم قدم پر سابقہ پڑتا ہے، ان کو فقہ کی تعلیم کا جزو بنایا جائے۔ اور فقہ کے نام سے جو مجموعہ طلبہ کو پڑھایا جائے، اس میں ایسے مسائل و سوالات سے تعرض کیا جائے جو زندگی سے ہم آہنگ ہوں۔ مثلاً پراویڈنٹ فنڈ کی زکوٰۃ، پراویڈنٹ فنڈ کا سود، انشورنس، کسی انسان کے ایک عضو کو دوسرے انسان کے عضو سے بدلنا، وغیرہ وغیرہ۔ یہ وہ مسائل ہیں جن کا علم اس وقت اور اس عہد میں فقہ کے ہر ایک طالب علم کو ہونا لازمی ہے۔ اس لیے میرے نزدیک یہ انتہائی ضروری ہے کہ ہم اپنے پرانے ورثہ پر قانع نہ رہیں اور علم و فکر کے قافلے کو آگے بڑھاتے جائیں۔ اور یہ کام جس قدر جلد انجام پائے، اسی قدر زیادہ بہتر ہے۔

مجیب اللہ ندوی

فکر اسلامی کی تشکیلِ جدید: محرکات اور ضرورت

سیمنار کے ذمّے دار حضرات کی طرف سے جو دعوت نامہ بھیجا گیا ہے اس میں عنوان کے طور پر "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" اور "علم کلام اور شریعت اسلامی کی نئی تعمیر" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں جن شخصیتوں نے ایک ڈیڑھ صدی کے اندر کوششیں کی ہیں ان میں سے کچھ حضرات کے ناموں کی نشاندہی بھی کر دی گئی ہے مثلاً مفتی محمد عبدہ، سر سید احمد خاں اور ڈاکٹر سر محمد اقبال وغیرہ مگر ساتھ ہی اس حقیقت کا اظہار بھی کیا گیا ہے کہ ان کی کوششیں یا تو علما کی قدامت پرست ذہنیت کی وجہ سے بار آور نہ ہو سکیں یا لوگ ان کو سمجھ نہ سکے۔ مفتی محمد عبدہ کے خیالات مصر کے قدامت پرستوں کی وجہ سے بار آور نہ ہو سکے اور سر سید کے تصورات ہندستانی علما کی وجہ سے زیادہ عام نہ ہو سکے حتیٰ کہ خود مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے فرزندوں نے بھی ان کے خیالات کو آگے بڑھانے کی کوشش نہیں کی اور ڈاکٹر سر محمد اقبال جیسے لوگوں کے خیالات اس لیے پروان نہیں چڑھ سکے کہ لوگ انھیں سمجھ نہیں سکے، علما اس وجہ سے نہیں سمجھ سکے کہ وہ انگریزی زبان میں تھے اور وہ انگریزی زبان سے ناواقف تھے اور جدید تعلیم یافتہ حضرات کو اس کا موقع ہی نہیں مل پایا کہ وہ اس کو سمجھنے کی کوشش کرتے۔ اس وقت ہم اس پر بحث کرنا نہیں چاہتے کہ اول الذکر دونوں حضرات کے سامنے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ کس حد تک تھا، یہ بات قابلِ بحث ہے۔ البتہ ڈاکٹر سر محمد اقبال نے اپنے خطبات میں "تشکیل جدید" کا لفظ ضرور استعمال کیا ہے۔ ہم آگے اس کی وضاحت کریں گے کہ اس کی حیثیت کیا تھی لیکن اس کے ساتھ علامہ اقبال

کے اوپر یہ زیادتی ہوگی اگر ہم ان کی ان ستیزہ کاریوں کو نظرانداز کردیں جو انھوں نے مغربی ثقافت کے خلاف کی ہیں جس نے مسلم قوم میں خود اعتمادی کا ذہن پیدا کیا۔

بہر حال کسی وجہ سے جب عالم اسلام کی اتنی اتنی بڑی شخصیتوں کی اس سلسلے کی کوششیں بار آور نہ ہوسکیں تو ہم جیسوں کی رائے اس سلسلے میں کیا وزن رکھتی ہے مگر پھر بھی ان اسباب کو ہمیں ضرور تلاش کرنا چاہیے کہ یہ آواز بار بار اُٹھ کر کیوں دب جاتی ہے اس زمانے میں ہم جیسے مولویوں کے "ذہنی اضمحلال" اور موجودہ تعلیم یافتہ حضرات کی محدود علمی اور ذہنی سرگرمیوں کے باوجود اس کام کے لیے جو قدم اٹھایا گیا ہے اس کے لیے میں سیمنار کے ذمّے داروں کو مبارکباد دیتا ہوں کہ انھوں نے اتنے بڑے کام کے لیے زمین ہموار کرنے کا کام نئے سرے سے شروع کردیا ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کی ضرورت ہے یا نہیں اور اگر ہے تو کس حد تک ہے اور اس کے حدود کیا ہونے چاہییں اور اگر نہیں ہے تو کیوں؟ اس پر چند صفحات کے بعد گفتگو کروں گا مگر میں آپ کے ذہن میں یہ بات ضرور ڈالنا چاہوں گا کہ ان اسباب کی تلاش کے ساتھ جن کی وجہ سے یہ آواز بار بار اُٹھ کر دب جاتی ہے ان محرکات کو بھی سمجھنے کی ضرورت ہے جن کی وجہ سے ڈیڑھ صدی کے اندر عالم اسلام میں اور خود ہندستان میں بار بار یہ آواز سنائی دی اور متعدد شخصیتوں نے اسلامی قانون اور اسلامی تاریخ کی تدوین جدید علم کلام کی نئی تعبیر اور جدید تہذیب کی روشنی میں اسلامی افکار و تصوّرات پر نظر ثانی وغیرہ وغیرہ ناموں سے اپنے تصورات کو ایک تحریک بنانے کی کوشش کی مگر ان کو اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ راقم الحروف کے نزدیک ان محرکات ہی سے ان اسباب کا بھی پتا چل جائے گا جن کی وجہ سے یہ کوششیں کامیاب نہیں ہوئیں ان کی ناکامی کے اسباب جیسا کہ دعوت نامے میں ظاہر کیا گیا ہے خارجی نہیں بلکہ داخلی ہیں اس سے میری مراد ان اصلاحی اور تجدیدی تحریکات سے نہیں ہے جو اس وقت مختلف ملکوں میں دین کی کوئی فکری تشکیل نہیں بلکہ عملی تجدید اور اصلاح کی کوشش کر رہی ہیں۔ مثلاً نہضۃ العلماء الاخوان المسلمون، جماعت اسلامی یا تبلیغی جماعت وغیرہ۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید یا علم کلام اور شریعت اسلامی کی نئی تعبیر وغیرہ کی آواز جو بار بار اٹھتی رہتی ہے راقم الحروف کے نزدیک اس کے محرکات چار معلوم ہوتے ہیں اور وہ ہیں

مرعوبیت، ترقی پسندی برسر اقتدار طبقے کا دباؤ اور اباحیت پسندی۔ ان محرکات کا ذکر کرتے ہوئے لوگوں نے ان محرکات کے تحت اسلام کی نئی تعبیر کو کس حد تک صحیح سمجھا ہے اس کا مختصراً ذکر بھی کرتا چلوں گا اور ساتھ ہی ساتھ ان شخصیتوں کا بہت ہی اختصار کے ساتھ ذکر ہوگا جو ان محرکات کے آگے سپر انداز نہیں ہوئیں۔

۱۔ مرعوبیت

اسلام کی تشکیل نو اور اس کو ایک ماڈرن نظام زندگی بنانے میں سب سے پہلا محرک راقم الحروف کے نزدیک مغربی تہذیب اور اس کے جدید علوم وفنون اور فلسفہ و سائنس سے وہ مرعوبیت ہے جس نے ایک نئے دین کی حیثیت اختیار کرلی ہے۔ مرعوبیت سے مراد یہ ہے کہ مغربی علوم وسائنس کے حاملین نے کائنات کے آغاز و انجام کی جو توجیہ کی، انسانی وجود کے بارے میں انھوں نے جو نقطۂ نظر قایم کیا، اسلامی عقائد اور اسلامی مسائل سے متعلق جو تشکیکات پیدا کیں یا انھیں عقل عام کے خلاف ثابت کرنے کی کوشش کی، ان کی تحقیقات یا مشاہدات کو حقائق اور اصول مسلمہ سمجھ کر ان کو قبول کر لیا جائے، اور پھر دینی عقائد اور اسلامی مسائل کی تنقیح شروع کردی جائے۔ مرعوب ہونے والوں میں کئی طرح کے لوگ تھے ایک تو وہ لوگ تھے جن کو اسلام سے کوئی شعوری تعلق نہیں تھا۔ انھوں نے تو پہلے دن ہی سے اسلام کے لبادے کو اپنے اوپر بوجھ سمجھ کر اسے اتار پھینکا ایک گروہ ایسا تھا جس کو اسلام سے شعوری یا گہرا روایتی تعلق تھا ان لوگوں نے نئے مسائل کی روشنی میں اسلامی مسائل کی توجیہ وتاویل کی مستشرقین کی طرف سے جو اعتراضات کیے گئے تھے اس کے جواب دیے اور اسلام کی برتری ثابت کرنے کی کوشش کی مثلاً علامہ شبلی نعمانی اور مولوی چراغ علی وغیرہ انھیں میں کچھ ایسے بھی ہوئے ہیں جنھوں نے مغربی تہذیب اور اس کے پیدا کردہ علوم نے مذہبی روایات اور حقائق کے بارے میں جو شکوک پیدا کیے تھے یا خود ان حضرات کو جو اسلامی مسائل عقل کے خلاف نظر آتے تھے ان کی معذرت خواہانہ توجیہ کی یا انھوں نے اسلامی عقائد و احکام کو ایسے معانی پہنائے جو اسلام کے صریح اور مسلم اصولوں سے ٹکراتے تھے مثلاً سر سید احمد خاں اور ان کے بعض رفقاء ان

مرعوب ہونے والوں میں ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی بھی تھی جن کی مرعوبیت نے ان کو احساسِ کمتری میں مبتلا کر دیا، اور وہ آخر وقت تک اس میں گرفتار رہے۔ سر سید نے مسلمانانِ ہند کی جو خدمات کی ہیں وہ آبِ زر سے لکھے جانے کے قابل ہیں مگر اسلامی مسائل اور معجزات وغیرہ کی تشریح کے سلسلے میں ان سے بڑی فاش غلطیاں ہوئی ہیں، میرا اشارہ انہی کی طرف ہے)۔

اوپر میں نے مرعوب ہونے والوں کی جتنی قسمیں بیان کی ہیں وہ تمام قسمیں آج تک موجود ہیں مگر ان کا انداز اسلامی مسائل کے سلسلے میں اب معذرت خواہانہ کم جارہانہ زیادہ ہو گیا ہے یہ ضرور ہے کہ بیسویں صدی کے شروع میں کچھ ایسی شخصیتیں پیدا ہوگئیں جو اپنے مومنانہ عزم و بصیرت کے بنا پر نہ تو مرعوب ہوئیں اور نہ احساسِ کمتری کا شکار ہوئیں اور کوئی منفی پوزیشن اختیار کرنے کے بجائے مثبت رویّہ اختیار کیا ان میں بھی دو گروہ تھے ایک گروہ تو ماضی کے اس ورثے کی حفاظت میں لگ گیا جو ان کو اپنے اسلاف سے ملا تھا آج دین کی جو اصلی صورت نظر آرہی ہے انھیں کی کوششوں کا نتیجہ ہے ان کے بارے میں یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ جمود کی چٹان بن کر بیٹھ گئے مگر ان کی کوششیں ناقابلِ فراموش ہیں۔ ان کے مقابلے میں ایک دوسرا گروہ تھا جس نے اس نئے دین کی بے حقیقتی اور اس کے کھوکھلے پن کو دکھا کر اس کے مقابلے میں اسلام کو ایک مکمل نظامِ زندگی کی حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش کی، اسلامی عقائد کی صاف ستھری تعبیر کی اور موجودہ مادّی ذہن کے مطابق اس کی روحانی اور مادّی قدروں کی توضیح کی ان میں سرفہرست نام سید رشید رضا مصری مولانا سید سلیمان ندوی علامہ اقبال، جسٹس امیر علی، مولانا رحمت اللہ کیرانوی اور مولانا مودودی کا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی پیغمبرانہ شاعری کے ذریعے اور جسٹس امیر علی اور سید صاحب نے اپنی سنجیدہ اور مدلّل علمی تحریروں کے ذریعے اور مولانا مودودی نے اپنی سحر آفریں نثر نگاری کی وجہ سے مسلمان قوم کے اندر ایک خود اعتمادی اور مقابلے کی صلاحیت پیدا کر دی۔ عالم اسلام کی دوسری شخصیتوں اور ان کی خدمات کا ذکر آگے آتا ہے۔ جسٹس امیر علی نے بعض اسلامی مسائل کے سمجھنے یا ان کی تعبیر میں سخت ٹھوکریں کھائی ہیں مگر یورپ میں اسلام کا تعارف ان کا ناقابلِ فراموش کارنامہ ہے۔

۲۔ ترقی پسندی

فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید، علم کلام اور شریعت اسلامی کی نئی تعبیر کا خیال جو بار بار کچھ حضرات کو پریشان کرتا رہتا ہے اس کا دوسرا محرک وہ ترقی پسندی ہے جو مغربی تہذیب اور علم فلسفہ کے نتیجہ میں پیدا ہوئی، انقلاب فرانس کے بعد سے ایک زمانہ تھا کہ عام زبانوں پر جمہوریت کا کا نعرہ تھا اس زمانے میں اسلام کو جمہوریت کے مطابق بنانے یا اس کو جمہوری مذہب ثابت کرنے کی بڑے زور شور سے کوششیں ہوئیں۔ آج سے چالیس پچاس برس پہلے کے لٹریچر میں اس کا بہت ذکر ملے گا مگر انقلاب روس کے بعد سے ہمارے جدید تعلیم یافتہ اور کچھ مولوی طبقے کے سیاسی لوگ اشتراکیت اور اسلام میں توافق ڈھونڈنے لگے یا پھر یہ مشورہ دینے لگے کہ اسلام کو موجودہ ترقی پسند دور کا ساتھ دینا چاہیے یہ تحریک صرف ہندستان میں نہیں بلکہ پورے عالم اسلام میں پھیلی مگر چونکہ ہمارے پیش نظر اس وقت ہندستان اور پاکستان ہے اس لیے میں وہاں کی دو تین عبقری شخصیتوں کو بہ طور مثال پیش کروں جنھوں نے اس تحریک کو اسلام کے خلاف ایک سازش سمجھا اس سلسلے میں بھی میں علامہ اقبال سید سلیمان ندوی مولانا مودودی کا نام لوں گا کہ انھوں نے اسلام کو خود ایک ترقی یافتہ نظام زندگی کے طور پر پیش کیا اور مغربی تہذیب کی ساری افسون طرازی کا تار پود بکھیر کر رکھ دیا علامہ اقبال کی نثری تحریروں کے کچھ اقتباسات یہاں نقل کیے جاتے ہیں۔ سید سلیمان ندوی اور مولانا مودودی کے اقتباس نقل کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں کہ انھوں نے اس پر ہزاروں ہزار صفحات لکھے ہیں اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ایک زمانے میں اس سلطانی جمہور سے اقبال تو کچھ متاثر بھی ہوتے نظر آتے ہیں مگر مؤخر الذکر دونوں شخصیتیں ایک آن بھی اس سے متاثر نہیں ہوئیں۔

علامہ اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے جو پیغام دیا ہے اسے نظرانداز کرتے ہوئے ان کے خطبات کا تھوڑا سا اقتباس نقل کیا جاتا ہے۔

"حاصل کلام یہ کہ عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے

ہاتھ دھو بیٹھا ہے خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھیے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے سیاسی اعتبار سے نظر ڈالیے تو افراد سے دست بہ گریبان ہے اس میں اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابل تسکین جوع زر پر قابو حاصل کر سکے یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اُکتا چکا ہے اس کی نظر حقائق پر ہے یعنی اس کے اس سرچشمے پر جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہے لہٰذا اس کا تعلق اپنے اعماق وجود سے منقطع ہو چکا ہے اور پھر جیسا کہ پہلے کو بھی خدشہ تھا جس کا وہ بہ تاسف اظہار بھی کر چکا ہے کہ مادیت کی اس باقاعدہ نشوونما نے اس کے رگ و پے بھی مفلوج کر دیے ہیں کچھ ایسی ہی حالت مشرق کی بھی ہے۔

عصر حاضر کی لادینی اشتراکیت کا مطمح نظر بے شک نسبتاً زیادہ وسیع ہے اور اس کے جوش و سرگرمی کا بھی وہی عالم ہے جو کسی نئے مذہب کا ہوتا ہے لیکن اس کی اساس چونکہ ہیگل کے انتہا پسند متبعین پر ہے لہٰذا وہ اس چیز ہی سے برسر پیکار ہے جو اس کے لیے زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن سکتی تھی بہرحال یہ وطنیت ہو یا لادینی اشتراکیت دونوں مجبور ہیں کہ اس کے پیش نظر ہر کسی کو نفرت، بدگمانی اور غم و غصے پر اکسائیں حالاں کہ اس طرح انسان کا باطن اور ضمیر اور مردہ ہو جاتا ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتا کہ اپنی روحانی طاقت اور قوت کے مخفی سرچشمے تک پہنچ سکے جب تک انسان کو اپنے آغاز و انجام کی کوئی نئی جھلک نظر نہیں آتی وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آ سکتا جس میں باہم دگر مقابلے اور مسابقت نے ایک بڑی غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے نہ اس تہذیب و تمدن پر جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔"

میں سمجھتا ہوں کہ جسے آج "جدید ذہن" کہا جاتا ہے اقبال ان سب سے زیادہ جدید الذہن

تھے اور مغربی تہذیب اور علم اور فلسفے سے ان کی معلومات سکنڈ ہینڈ نہیں بلکہ براہ راست تھی انھوں نے اسلامی مسائل پر سوچنے کا جو انداز اختیار کیا ہے اس سے کسی کو مشکل ہی سے اختلاف ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ذہن میں یہ بات کھٹک پیدا کرے کہ انھوں نے اپنے خطبات "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں جو ایک خاکہ دیا ہے اور اس میں بعض حقائق کی جو تعبیر کی ہے وہ امت مسلمہ کے بہت سے اجماعی مسائل سے کہیں کہیں ٹکراتی ہے تو یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ وہ خطبات ان کا آخری فکری سرمایہ نہیں تھے چنانچہ ان خطبات کے بعد ان کی جو خط و کتابت علامہ سید سلیمان ندوی اور مولانا مسعود عالم صاحب ندوی اور بعض دوسرے علما سے ہوئی ہے اس سے ان کی اس سلسلے کی فکری تشنگی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے اور خود ان کی پوری شاعری سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے غرض یہ کہ اس دوسرے محرک کے تحت اسلامی تشکیل جدید کی جو آواز سنائی دیتی ہے اس کی حیثیت اقبال کی زبان میں یہ ہے۔

لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید مشرق میں ہے تقلید فرنگی کا بہانہ

اور یہی سبب اس کی ناکامی کا ہے۔ اس کی ناکامی کا سبب خارجی کم اور داخلی زیادہ تھا۔

۳۔ برسر اقتدار طبقے کا دباؤ

راقم الحروف کے نزدیک اس کا تیسرا محرک برسر اقتدار طبقے کا دباؤ ہے یعنی برسر اقتدار طبقے کے سوچنے کا جو انداز ہو جاتا ہے یا ملک کے لیے جو سیاسی و معاشی سٹ اپ وہ چاہتا ہے اس کے مطابق وہ پورے ملک کو لے جانا ضروری سمجھتا ہے۔ اسلامی ملکوں میں عام طور پر اس کے سوچنے کا انداز اوریجنل نہیں ہوتا بلکہ وہ کسی رائج مغربی یا مشرقی فلسفے اور اس کے فکر کو بنیاد بنا کر اس کے مطابق ایک نئے نظام کی تشکیل کرنا چاہتا ہے۔ الا ماشاء اللہ موجودہ علمی دور میں دباؤ کا "بزن" والا طریقہ اب کم اختیار کیا جاتا ہے بلکہ سب سے پہلے علم و فن کے ذریعے فکر و ذہن میں آئیڈیل پیدا کی جاتی ہے پھر ان اخلاقی و روحانی قدروں کی بے قدری کی جاتی ہے جو اس سٹ اپ سے میل نہیں کھاتیں یا پھر انھیں ایک اضافی چیز بنا دیا جاتا ہے۔ ملک کی ترقی اور معاشی خوش حالی کے نام سے جو پروگرام بنائے جاتے ہیں انھیں اتنا ضروری بنا کر پیش کیا جاتا ہے

کہ اگر خدانخواستہ یہ پروگرام پورا نہ ہوا تو پھر ملک صدیوں پیچھے چلا جائے گا اور انسانیت تباہ ہو جائے گی۔ اس کے لیے مختلف افراد اور اداروں کو استعمال کیا جاتا ہے نئے ادارے قائم کیے جاتے ہیں۔ مثال کے لیے حال کی شائع شدہ کتاب "مذہب اور جدید ذہن"[1] کا ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے۔ مصنف پاکستان میں اسلامی دستور سازی کی مشکلات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ قیام پاکستان کے فوراً بعد کسی بھی قابلِ ذکر طبقے میں عوام کے خوف سے اتنی جرأت نہ تھی کہ وہ کھل کر شریعت اسلامیہ کے نفاذ کی مخالفت کرتا لیکن درحقیقت وہ گروہ جس کے ہاتھوں میں حکومت کی باگ ڈور تھی ذہنی اعتبار سے پاکستان کے مذہبی طبقے کے ساتھ ایک قدم بھی نہیں چل سکتا تھا پاکستان اس وقت اس دور سے گزر رہا تھا جس سے مصطفےٰ کمال کے زمانے کا ترکی بھی گزرا تھا اُنیسویں صدی کے ختم اور بیسویں صدی کے آغاز میں ترکی دستور سازی کی اس کش مکش سے گزر رہا تھا جہاں اس کا ماضی اسلامی روایات سے بندھا ہوا تھا لیکن مستقبل کی طرف اُٹھنے والا ہر قدم مغرب کی طرف اُٹھ رہا تھا آخر کار اندرونی حالات کی بنا پر مصطفےٰ کمال کو یہ موقع حاصل ہو گیا کہ انھوں نے ترکی کو ماضی سے اپنا رشتہ توڑنے پر مجبور کر دیا۔ پاکستانی قیادت کو یہ موقع حاصل نہیں تھا کہ وہ علی الاعلان شریعت اسلامیہ کو نظر انداز کر دیتی۔ لیکن چونکہ اس وقت پاکستانی قیادت کا مطمح نظر ایک ماڈرن اور سکولر حکومت کا قیام تھا اور ساتھ ہی ساتھ وہ رائے عامہ کی مخالفت بھی مول لینا نہیں چاہتی تھی اس لیے اس نے اجتہاد کے نام پر شریعت میں تاویل کرنے کا حق حاصل کرنے کی کوشش کی۔ جب ایک بار یہ بات سامنے آگئی کہ تاویل کا حق ریاست کو حاصل ہے تو پھر ایک ایسی فضا پیدا کرنے کی کوشش کی جانے لگی جس میں عوام کو یہ بات سمجھائی جا سکے کہ دین اور شریعت دو الگ الگ حقیقتیں ہیں دین کا تعلق روح و

---

[1] از ڈاکٹر مشیر الحق، مطبوعہ مکتبہ جامعہ، نئی دہلی صفحات ۹۰، ۹۱

تعلب سے ہے اور شریعت کی حیثیت کتاب وسنت کی روشنی میں بنائے ہوئے انسانی قوانین کی سی ہے دین ایک ایسی ازلی وابدی حقیقت ہے جس میں کبھی بھی ردوبدل نہیں ہو سکتا۔ اس کے برخلاف شریعت تشریح وتاویل کی محتاج ہے۔ رائے عامّہ کو استوار کرنے کے لیے اس موضوع پر دھڑا دھڑ کتابیں اور مضامین لکھے جانے لگے۔ کراچی لاہور اور ڈھاکہ میں حکومت کی مدد سے تحقیقاتی ادارے قایم کیے گئے تاکہ وہ اس خیال کو زیادہ سے زیادہ عام کر سکیں۔ ۱۹۵۰ء میں اس وقت کے پاکستانی گورنر جنرل مرحوم غلام محمد کی مدد اور ایما سے مرحوم خلیفہ عبدالحکیم نے لاہور میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کی بنیاد ڈالی۔ اس ادارے کے ایک (انگریزی) تعارف نامے میں ادارے کے قیام کا مقصد حسب ذیل الفاظ میں پیش کیا گیا۔

" اس ادارے کے قیام کا بنیادی مقصد اسلامی خیالات ورجحانات کو دُنیا کے تیزی سے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق کرنا ہے۔ ادارے کے مقاصد میں یہ بات شامل ہے کہ اسلام کا ایک وسیع ترقی پسندانہ اور عقلی نقطۂ نظر دنیا کے سامنے پیش کیا جائے اور اس بات کا حل تلاش کیا جائے کہ اسلام کی روحانی بنیادوں کو نقصان پہنچائے بغیر اسے کس طرح تیزی سے بدلتی ہوئی مادی اور تیکنیکی تبدیلیوں کے مطابق کیا جا سکتا ہے۔"

۴۔ اباحیت پسندی

اباحیت پسند ذہن ہر زمانے میں رہا ہے مگر اس جدید تہذیب نے اباحیت پسندی کو ایک فلسفہ بنا دیا ہے جس میں "ہر گنہ ثواب ہے آج" کے تحت پورے انسانی معاشرے کی تربیت کی جارہی ہے۔ اس میں ہر برائی کے لیے ایک قانونی جواز پیدا کیا جارہا ہے جس سے مسلم معاشرے کے بھی بے شمار افراد متاثر ہیں اور کچھ لوگ فطری طو۔ پر ایسے واقع ہوئے ہیں ظاہر ہے کہ

اسلام نے زندگی کے ہر گوشے میں حلال و حرام کی جو مضبوط حدیں قائم کردی ہیں ایسا ذہن رکھنے والوں کے لیے یہ پابندیاں وحشت ناک معلوم ہوتی ہیں اس لیے وہ اس سے نجات پانے کے لیے مختلف تدبیریں اختیار کرتے ہیں کبھی وہ ترقی پسندی کا آڑ لیتے ہیں کبھی فقہی مسائل میں ائمہ اور فقہا کے اختلافات سے فائدہ اُٹھانے کی کوشش کرتے ہیں اور کبھی وقتوں اور مجبوریوں کی دہائی دیتے ہیں۔ ایک امریکی عالم طبیعیات نے اپنی کتاب دی ایوڈنس آف گاڈ میں بہت صحیح کہا ہے کہ "لوگوں کے دلوں میں یہ شبہہ چھپا ہوا ہے کہ خدا کے ماننے کے بعد ان کی آزادی کا خاتمہ ہو جائے گا جو لوگ آزادی کو دل و جان سے پسند کرتے ہیں آزادی کی محدودیت کا کوئی تصور ان کے لیے وحشت ناک ہے۔"

بالکل یہی ذہن مسلمان ' ' ' ' ن پسند حضرات کا ہوتا ہے وہ کسی محدودیت کو پسند نہیں کرتے اور کہیں سے اس محدودیت و پابندی کے خلاف کوئی آواز سُنائی دیتی ہے تو وہ اس کے لیے کچھ شرعی دلائل فراہم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اب تک میں نے اس مسئلے پر منفی پہلو سے گفتگو کی ہے اور اس کی ضرورت اس لیے تھی کہ اگر ہم ان محرکات کے تحت اسلامی مسائل پر گفتگو کریں گے تو ہم کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکیں گے اور نہ عام مسلمانوں کے لیے یہ چیز قابلِ قبول ہوگی پھر اس کی ضرورت اس لیے بھی تھی کہ جب تک مسلمانوں کے مختلف طبقات کے رجحانات کو نہ سمجھ لیا جائے اس وقت تک مثبت پہلو کا پورا فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا میرے نزدیک یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر اب تک کی کوششیں کامیاب نہیں ہو سکی ہیں۔ میں عرض کر چکا ہوں کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کی تحریکات کی ناکامی کے اسباب خارجی نہیں بلکہ داخلی ہیں یعنی اس کی ناکامی علما کی قدامت پرستی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی داخلی کمزوریاں ان کو ناکام بناتی رہی ہیں۔

علم کلام کی نئی تعبیر

اب آیئے ہم مل کر مثبت طور پر سوچیں کہ واقعی موجودہ حالات کے لحاظ سے علم کلام اور شریعت اسلامی کی نئی تعبیر کی ضرورت ہے تو کس حد تک ہے اور نہیں ہے تو کس حد تک نہیں

ہے دعوت نامے میں علم کلام اور شریعت اسلامی کی نئی تعبیر کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اگر فتہ دار حضرات مجھے اجازت دیں تو میں اس عنوان کو "علم کلام کی نئی تعبیر اور شریعت اسلامی میں اجتہاد کی ضرورت" کے الفاظ سے بدل دوں تو مفہوم شاید زیادہ واضح ہو جائے گا اس لیے کہ علم کلام میں جن مسائل سے بحث ہوتی ہے ان میں اجتہاد کا دخل نہیں ہوتا اور شریعت اسلامی یعنی عملی زندگی کے مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے اس لیے اس کے لیے یہ لفظ زیادہ موزوں ہے ہمیں اُمید ہے کہ داعی حضرات کو اس سے کوئی اختلاف نہ ہوگا عام طور پر علم کلام کا موضوعِ بحث وہ مسائل ہوتے ہیں جو عام انسانوں کی عقل کی گرفت سے بالاتر ہوتے ہیں دوسرے الفاظ میں اس میں زیادہ تر ان اسلامی عقائد سے بحث ہوتی ہے جن کا تعلق غیب سے ہوتا ہے یعنی ان میں ہم کو اپنے مشاہدے کے بجائے انبیا کے مشاہدے پر اعتماد کرنا پڑتا ہے مثلاً توحید، آخرت، جنت، دوزخ اور ملائکہ اور اسی طرح وہ مغیبات جن کا تعلق ایمانیات سے ہے اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں علم کلام کوئی الگ فن نہیں تھا بلکہ قرآن نے ان حقائق کو ذہن نشین کرنے کے لیے جو فطری اور مشاہداتی دلائل بیان کیے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحی کے ذریعہ ان کی جو تشریح فرماتے تھے وہ ان مسائل کو ذہن نشین کرنے کے لیے کافی ہوتے تھے گویا اس وقت کا علم کلام یہی تھا مگر عہد نبوی کے بعد جب روم، ایران، مصر و شام اور ہندستان کے علاقے مسلمانوں کی مملکت میں شامل ہوئے تو اسلام کی سادہ تہذیب کو بہت سی دوسری ایسی تہذیبوں سے سابقہ پڑا جن میں سے ہر ایک کی اپنی ایک زبان ایک تمدن اور ایک تہذیب اور فلسفہ تھا۔ ایک طرف رومی علاقے کے ذریعہ یونانی علوم مسلمانوں تک پہنچے تو دوسری طرف ایران کے ذریعے زرتشتی فلسفہ سامنے آیا اور مصر و شام کے ذریعے سریانی و حمیری زبان اور اس کے علوم اسلامی ممالک میں پھیلے اسی طرح سندھ کے واسطے سے ہندستان اور اس کے فلسفے سے مسلمان روشناس ہوئے غرض یہ کہ نصف صدی کے اندر پورے اسلامی ملکوں میں بے شمار زبانوں، تہذیبوں اور مذہبوں سے مسلمانوں کو سابقہ پڑا ظاہری طور پر ان کے حاملین نے اپنا مذہب بدل لیا تھا مگر جس زبان جس تہذیب اور جس مشرکانہ فلسفے پر ان کی ذہنی تربیت ہوئی تھی وہ آسانی سے نہیں بدلی جا سکتی تھی اس لیے فطری طور پر اسلامی عقائد سے مشرکانہ عقائد کا

ٹکراؤ ہوا اور اس میں ہر طرح کا قیل وقال شروع ہوا ذات وصفات کے مسئلے پیدا ہوئے روح و ملائکہ اور بعث بعد الموت پر گفتگو شروع ہوئی اس طرح متعدد فرقوں کی بنیاد پڑ گئی۔ تاریخ اسلام میں ان فرقوں کا نام اس لیے آتا ہے کہ انھوں نے اسلامی عقائد میں فلسفیانہ موشگافیاں کیں اس وقت کی عام مجلسوں کا حال کیا تھا اس کو مشہور لغوی اصمعی کی زبان سے سنئے۔

"جب کسی مجلس میں شرک کی باتیں ہوتی ہیں تو آل برمک[1] کے چہرے کھل جاتے ہیں اور جب قرآن کی تلاوت کی جاتی تو یہ مزدک کی باتیں شروع کر دیتے ہیں۔"

اسلامی عقائد میں بحث ومباحثہ بھی انھیں برامکہ کا فیض ہے مسعودی نے لکھا ہے۔

یحییٰ بن خالد برمکی صاحب بحث ونظر تھا اس کی مجلس میں مسلمان متکلمین (یعنی معتزلہ) اور غیر مسلموں کا مجمع رہا کرتا تھا[2]۔

چنانچہ علما کے ایک گروہ نے کتاب وسنت سے ان کا جواب دیا ان کے مزعومات پر ضرب لگائی اور اسلامی عقائد کی حقانیت خود ان کے فلسفے اور ان کے علوم کی روشنی میں دکھانے کی کوشش کی اس طرح گویا ایک فلسفیانہ علم کلام کی بنیاد پڑی۔ متکلمین کے بڑے طبقے نے تو یہی روش اختیار کی مگر امت میں بے شمار افراد ایسے بھی ہوئے ہیں جنھوں نے اس نئے علم کلام کے بجائے اسی قرآنی علم کلام کو سامنے رکھ کر حالات کے لحاظ سے اس کی نئی تعبیر کی چنانچہ دوسری صدی ہجری کے شروع میں امام ابو حنیفہ نے الفقہ الاکبر لکھی جو حقیقتاً ایک عقیدہ کی کتاب ہے جس میں اسلامی عقائد کو صاف ستھرے انداز میں ذہن نشین کرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اسلامی

---

[1] برمک ایک ایرانی النسل آتش پرست خاندان تھا جس نے بظاہر اسلام قبول کر لیا تھا اور عباسی حکومت کے ابتدائی دور میں ان کو اتنا غلبہ ہو گیا تھا کہ حکومت کے سارے دروبست پر وہ قابض ہو گئے ہارون رشید نے سب سے پہلے ان کا سیاسی زور ختم کیا۔

[2] یحییٰ بن خالد عباسی حکومت میں وزیر تھا اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس بحث ومباحثے کا دائرہ کہاں تک وسیع تھا اس کے ساتھ اس سے مسلمانوں کی وسعت نظری کا پتہ بھی چلتا ہے۔

محرکات اور ضرورت

تاریخ میں معتزلہ کا نام ہم بار بار پڑھتے ہیں حقیقتاً یہ متکلمین اسلام کا ایک گروہ تھا۔

ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ علم کلام میں ان مسائل سے بحث ہوتی ہے جو انسانی اجتہاد کی گرفت سے بالاتر ہوتے ہیں مگر انھیں فلسفیانہ موشگافیوں کی وجہ سے بعض چیزوں کو حالات کے لحاظ سے علما نے اپنے اجتہاد سے بعد میں عقائد میں داخل کیا۔ مثلاً جب یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ اللہ کی صفات اس کی ذات سے جدا کوئی چیز ہے یا عین ذات ہے اور اس کی صفات قدیم ہیں یا حادث تو معتزلہ نے اللہ کی ذات و صفات کو علیحدہ علیحدہ حیثیت دی اور انھوں نے صفات الٰہی کو حادث قرار دیا اور اسی سے خلق قرآن کا مسئلہ پیدا ہوا جو مامون اور معتصم باللہ کے زمانے میں عالم اسلامی کا سب سے اہم مسئلہ بن گیا تھا اس کا سبب مورخین یہ بیان کرتے ہیں کہ مامون کے دربار میں ایک عیسائی نے دعویٰ کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو چوں کہ قرآن نے کلمہ کہا ہے اور مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ کی صفت کلام قدیم ہے اس لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی قدیم ہیں۔ مامون کے دماغ میں یہ بات بیٹھ گئی اس کے دربار میں بعض معتزلی علما مثلاً احمد بن داؤد وغیرہ نے مامون کو متاثر کر لیا تھا اس لیے اس کی طرف سے حکم دے دیا گیا کہ جو شخص قرآن کو مخلوق نہیں مانتا اس کو ماننے پر مجبور کیا جائے۔ اس کے بعد سے علما نے توحید کی تشریح میں اس کی صفات کو قدیم ماننا بھی توحید کا جز قرار دیا اور اس طرح قرآن کو بھی غیر مخلوق ماننا عقیدے میں شامل کر دیا۔

غرض یہ کہ جہاں تک ماورائے عقل مسائل میں عقلی اور مشاہداتی دلائل کے استعمال کا تعلق ہے قرآن نے بھی اس سے کام لیا ہے لیکن ایک "فلسفیانہ علم کلام" اسی وقت کی پیداوار ہے جب بہت سے انسانی فلسفوں سے اہل اسلام کو سابقہ پڑا اس کے بعد سے ہر زمانے میں ایسے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں جنھوں نے ان نئے فلسفیانہ اور مادی علوم کے پیدا شدہ تشکیکات اور اعتراضات کا جواب دینے کی کوششیں کیں اور مثبت طور پر اسلامی عقائد اور شریعت اسلامی کی حقانیت کو ذہن نشین کراتے رہے۔ کسی زمانے میں یہ خدمت امام غزالی، امام رازی اور ابن رشد نے انجام دی اور کسی زمانے میں عزالدین ابن عبدالسلام ابن مسکویہ اور مولانا روم نے یہ خدمت اپنے ذمے لی اور کسی زمانے میں امام ابن تیمیہ نے اپنی ساری صلاحیتیں اسی میں لگا دیں امام ابن تیمیہ نے تو کتاب الرد علی المنطقیین میں سارے یونانی منطق و فلسفے کے مفروضات کو ہی الٹ کر رکھ دیا اور پھر مثبت

طور پر قرآنی طرز استدلال کو عین فطری استدلال قرار دے کر دلائل سے ثابت کیا۔

علم کلام ہندوستان میں

ہندوستان میں بھی یہ فلسفیانہ علم کلام پہنچا اور یہاں بھی لکھنے پڑھنے کا سلسلہ برابر جاری رہا خاص طور پر مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد سے ہندوستان میں اسلام کی جو نشاۃ ثانیہ ہوئی اس کے بعد سے برابر ایسے علما پیدا ہوتے رہے جو اپنے زمانے کے لحاظ سے علم کلام کو نئی زندگی بخشتے رہے شاہ ولی اللہؒ نے براہِ راست علم کلام پر کوئی کتاب نہیں لکھی مگر ان کی حجۃ اللہ البالغہ مثبت علم کلام کی بہترین مثال ہے بیسویں صدی کے شروع میں علامہ شبلی نعمانی نے ایک نئے علم کلام کی ضرورت کو سب سے پہلے محسوس کیا اور خود اس موضوع پر دو کتابیں لکھیں اور ندوہ کے مقاصد میں اسے داخل کرایا ان کے بعد جسٹس امیر علی، سید سلیمان ندوی مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا رحمت اللہ کیرانوی اور مولانا عبدالباری ندوی، مولانا ابوالکلام آزاد اور پھر ڈاکٹر اقبال نے اس سلسلے میں ایک بیش قیمت اور ایک نیا علم کلام دنیا کے سامنے پیش کیا خاص طور پر مولانا عبدالباری ندوی نے موجودہ فلسفہ و سائنس کی روشنی میں اسلامی عقائد کی حقانیت جس طرح ثابت کی ہے اس سے کوئی ماڈرن سے ماڈرن آدمی بھی انکار کی جرأت نہیں کر سکتا۔ اسی طرح جسٹس امیر علی نے یورپ میں بیٹھ کر اسلام کی اس حیثیت سے بڑی بیش بہا خدمات انجام دیں اس وقت بھی ہمارے ایک اُبھرتے ہوئے مفکر وحید الدین خاں یہ خدمت انجام دے رہے ہیں۔ ان کی کتاب "علم جدید کا چیلنج" اس موضوع پر بہترین کتاب ہے۔ جس کے اردو اور عربی کے ایک درجن ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ یہ کتاب جلد سے جلد انگریزی میں بھی منتقل ہو جاتی تو بڑا مفید کام انجام پاتا۔ سر سید اور مولوی چراغ علی نے بھی اس سلسلے میں اپنی کوششیں صرف کی ہیں مگر ان کی کوششیں اپنی داخلی کمزوریوں کی وجہ سے زیادہ کامیاب نہ ہو سکیں اوپر ہم اس کی طرف اشارہ کر آئے ہیں۔

موجودہ دور میں ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہے مگر اصل سوال یہ ہے کہ اس کا دائرہ کار کیا ہوگا اس میں کئی رائیں ہو سکتی ہیں راقم الحروف کے نزدیک

اس نئے علم کلام کے لیے سب سے ضروری بات یہ ہے کہ وہ اسلامی عقائد کی ایسی صاف ستھری تعبیر کرے جس سے انسانی زندگی کے مادّی وجود کا تعلق اس کے روحانی وجود سے جڑا ہوا معلوم ہو۔ خیالات اور تصورات کے اعتبار سے انسان کا وجود اپنی ذات سے متصادم نہ ہو اس کا مادّی وجود اپنے روحانی وجود یا باطنی صلاحیتوں سے منقطع نہ ہو کائنات کی وہ ایسی توجیہہ کرتا ہو کہ اس کا تعلق انسانی زندگی سے ٹوٹنے نہ پائے۔ انسانی وجود کی ایسی توجیہہ پیش کرتا ہو جس میں اس کے آغاز و انجام کی پُرمسرت جھلک نظر آتی ہو اور اس کی ذہنی سرگرمیوں کے لیے ایسا میدان ملنا چاہیے جہاں پہنچ کر نہ تو ہکسلے کی طرح اظہارِ تاسف کرنا پڑے نہ جے ڈبلو سولیون کی طرح حیرت زدہ ہو کر یہ لکھنا پڑے کہ

"سائنسی نظریات کے جائزے سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ایک صحیح سائنسی نظریہ محض یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ ایک کامیاب عملی مفروضہ ہے۔"

یہ بہت ممکن ہے کہ تمام سائنسی نظریات اصلاً غلط ہوں۔ جن نظریات کو ہم تسلیم کرتے ہیں وہ ہمارے موجودہ مشاہدے کے اعتبار سے حقیقت ہیں۔ حقیقت اب بھی سائنس کی دُنیا میں ایک علمی اور افادی مسئلہ ہے۔

علم کلام کے دائرے میں زندگی کے وہ تمام مسائل آنا چاہئیں جو جدید معاشرے یا موجودہ دور کی جدید تحقیقات کے واسطے سے پیدا ہوئے ہیں اور یہ علم کلام ہمیں ان کا تشفی بخش جواب دے سکے۔ اسی کے ساتھ یہ بات بھی ضروری ہے کہ اوپر جن چار محرکات کا ذکر کیا گیا ہے ان کا دباؤ ہمارے ذہن پر نہ ہو اور پھر علم کلام کی ضرورت اور اس کی بنیادی قدروں اور معقول پسندانہ دلائل کو ہم کھلے دل سے قبول کریں اور اس سے راہِ فرار اختیار نہ کریں۔

قدیم اور جدید عصبیت

عام طور پر جدید تعلیم یافتہ حضرات کسی نئی فکری تحریک کی ناکامی کی ذمے داری قدامت پرست علما کے سر ڈال دیتے ہیں۔ جیسا کہ دعوت نامے کے الفاظ سے بھی ظاہر ہوتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اگر علما اسلام کے سلسلے میں مثبت قدامت پرستی، تنگ نظری اور عصبیت میں مبتلا ہیں

تو جدید تعلیم یافتہ طبقے میں بھی اس کے سلسلے میں ایک دوسری طرح کی منفی عصبیت موجود ہے۔ بہت سی قدیم مذہبی قدریں موجودہ دور کی سائنسی تحقیقات کی روشنی میں ایک ثابت شدہ حقیقت بن چکی ہیں مگر اس طبقے نے اپنا جو ذہنی سانچہ بنا لیا ہے اس فریم میں یہ حقیقت چوں کہ فٹ نہیں ہوتی اس لیے اکثر افراد غور کیے بغیر ان کا انکار کر دیتے ہیں یا ان سے کترانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم یہ بات کسی مفروضے کے تحت نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ مغربی مفکرین نے خود اس "جدید ذہن" کی منفی عصبیت کا اعتراف کیا ہے۔ جیمز نے اپنی کتاب "پُراسرار کائنات" کے آخر میں لکھا ہے۔

> ہمارے جدید ذہن واقعات کی مادّی توجیہ کے حق میں ایک طرح کا تعصب رکھتے ہیں۔

اسی طرح وہٹکر چیمبرز نے اپنی کتاب "شہادت" (Witness) میں اپنا ایک واقعہ ذکر کیا ہے۔

> وہ اپنی بچّی کی طرف دیکھ رہا تھا کہ اس کی نظر بچّی کے کان پر جا پڑی اور غیر شعوری طور پر وہ اس کی ساخت کی طرف متوجہ ہو گیا اس نے اپنے جی میں سوچا کہ یہ کتنی غیر ممکن بات ہے کہ ایسی پیچیدہ اور نازک چیز محض اتفاق سے وجود میں آجائے یقیناً یہ پہلے سے سوچے سمجھے نقشے کے تحت ہی ممکن ہے مگر اس نے جلد ہی اس خیال کو اپنے ذہن سے نکال دیا کیونکہ اسے احساس ہوا کہ اگر وہ ایک منصوبے کو مان لے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ ہو گا کہ اسے منصوبہ ساز (یعنی خدا) کو ماننا ہو گا اور یہ ایک ایسا تصور تھا جسے اس کا ذہن قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھا۔

اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے ٹامس ڈیوڈ پارکس نے لکھا ہے۔

> میں اپنے پروفیسروں اور ریسرچ کے سلسلے میں اپنے رفقا کار میں بہت سے سائنسدانوں کے بارے میں جانتا ہوں کہ علم کیمیا اور علم طبیعیات کے مطالعے اور تجربے کے دوران انھیں متعدد بار اس طرح کے احساسات سے دوچار ہونا پڑا ہے۔

جو لوگ اس طرح کے تعصبات میں مبتلا ہوتے ہیں وہ انتہائی کھلے ہوئے واقعات سے بھی سبق نہیں لیتے ایک امریکی عالم طبعیات دی۔ ایچ بلنٹ کے الفاظ میں اس تعصب کی ایک خاص وجہ ہے اس کے الفاظ یہ ہیں۔

خدا پرستی نہ معقولیت اور انکار خدا کا پھسپھسا پن بجائے خود آدمی کے لیے عملاً خدا پرستی اختیار کرنے کا سبب نہیں بن سکتا لوگوں کے دلوں میں یہ شبہہ چھپا ہوا ہے کہ خدا کے ماننے کے بعد آزادی کا خاتمہ ہو جائے گا وہ لوگ جو ذہنی آزادی کو دل و جان سے پسند کرتے ہیں آزادی کی محدودیت کا کوئی تصور ان کے لیے وحشت ناک ہے۔

قرآن پاک نے ایسی ہی ذہنی عصبیت میں گرفتار لوگوں کے لیے کہا ہے۔ وکاین من آیتہ فی السموات والارض یمرون علیہا وھم عنہا معرضون۔ (زمین و آسمان میں کتنی نشانیاں ہیں جنھیں یہ لوگ دیکھتے ہوئے گزر جاتے ہیں اور ذرا غور نہیں کرتے) جب تک ذہنی تعصب کی یہ دیواریں گریں گی نہیں اس وقت تک بڑی سے بڑی حقیقت بھی آدمی کو اپنا وجود تسلیم نہیں کرا سکتی۔ اس لیے میں جدید تعلیم یافتہ متغزبین دوستوں سے یہ عرض کروں گا کہ مولویوں کی قدامت پرستی پر نظر ڈالتے ہوئے اپنے ذہنی سانچے کا بھی جائزہ لیتے رہیے کہ کہیں ہم خود تو اس جدید عصبیت میں مبتلا نہیں ہیں۔

راقم الحروف کے خیال میں موجودہ دور میں دو طرح کے علم کلام کی ضرورت ہے ایک علم کلام الزامی یا جدلیاتی ہونا چاہیے اور دوسرا علم کلام مثبت طور پر ان اسلامی حقائق کی صاف ستھری تعبیر کرے جو عام طور پر ہمارے مشاہدے سے بالاتر ہوتے ہیں۔ پہلا علم کلام تشکیکی ذہن والوں کے لیے ہوگا اور دوسرا الیقین میں اضافہ کرنے کے لیے۔ ان دونوں موضوع پر اس سے پہلے متعدد علما نے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے بہت کچھ کام کیا ہے مگر اب بھی اس موضوع پر بہت کام باقی ہے مجھے علم نہیں کہ جدید تعلیم یافتہ حضرات نے اس سلسلے میں کوئی کام انجام دیا ہے یا نہیں ایک مدت پہلے مظہر الدین صدیقی اور ڈاکٹر رفیع الدین صاحب کی کتابیں پڑھی تھیں جو اس سلسلے کی قابل قدر کتابیں ہیں۔

ہم جسے پرانا علم کلام کہتے ہیں وہ اپنے زمانے کے لحاظ سے بالکل نیا تھا وہ کبھی بھی مسلمان قوم پر بوجھ ثابت نہیں ہوا زمانے کے حالات اور مسائل کے لحاظ سے علم کلام میں برابر اضافہ ہوتا رہا اور اس کا انداز بدلتا رہا، دو صدی پہلے کا علم کلام آج بھی بوجھ نہیں ہے بلکہ وہ ہمارے ماضی کا ورثہ اور ہماری فکرو ذہنی سرگرمیوں کی ایک زندہ تاریخ ہے اگر ہم اسے داستانِ پارینہ یا بوجھ سمجھ کر اس سے اپنا پیچھا چھڑائیں گے تو نئے علم کلام پر ہم کوئی قابل قدر کام انجام نہیں دے سکیں گے اس لیے انداز تو ضرور بدلتا ہے مگر انسان کا جو فطری ذہنی سانچہ ہے وہ بار بار نہیں بدلتا بلکہ غیر مشاہد حقائق کے بارے میں جو شکوک و شبہات بیسویں صدی میں پیدا ہوئے ہیں وہ دو ہزار سال پہلے بھی انسان کے ایک گروہ کے ذہن میں پیدا ہوتے رہے ہیں بس طریقہ اظہار بدلتا رہا، کبھی اس کا اظہار غیر متمدن انداز میں ہوتا تھا اور اس وقت اسے علم و فن کی ملمع سازی کرکے پیش کیا جا رہا ہے۔

شریعت اسلامی میں اجتہاد

دعوت نامے کے عنوان کا آخری ٹکڑا ہے شریعت اسلامی کی نئی تعبیر جس میں میں نے تھوڑی سی تبدیلی کر دی ہے۔ یعنی شریعت اسلامی میں اجتہاد کی ضرورت۔

مغربی ملکوں کی سیاسی گرفت سے بیس پچیس برس کے اندر جو اسلامی ملک آزاد ہوئے ہیں ان کے سامنے یہ مسئلہ بڑی سنجیدگی سے زیر غور ہے کہ ملک کا آئندہ دستور کیا ہو جن اسلامی ملکوں نے اپنا سٹ اپ سیکولر بنا لیا ہے ان کے سامنے تو صرف مسلم پرسنل لا کا مسئلہ ہے لیکن جن ملکوں میں پورے اسلامی دستور کے نفاذ کی کوئی مؤثر تحریک موجود ہے یا جہاں کا برسرِ اقتدار طبقہ اسلام سے گہرا روایتی تعلق رکھتا ہے وہاں یہ سوال بڑی سنجیدگی سے در پیش ہے کہ جن سیاسی معاشی اور معاشرتی مسائل میں کتاب و سنت کی صریح ہدایات موجود ہیں ان کو من و عن تسلیم کر لیا جائے یا مصلحت و حالات کے اعتبار سے ان میں ترمیم یا اضافہ یا تخصیص پیدا کی جائے۔

جدید و قدیم تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ یہ کہتا ہے کہ کتاب و سنّت کے تمام احکام لابدی اور دائمی ہیں ان میں کسی ترمیم و اضافے کی قطعی گنجائش نہیں ہے اسلامی دستور کے نفاذ کے معنی یہ ہیں کہ اسلام نے عقائد، عبادات اور اخلاق کی طرح سیاست، معاشرت اور معاشیات کے سلسلے میں حرام و حلال کی جو حدیں مقرر کر دی ہیں ان سے باہر قدم نہ نکالا جائے اور اگر حالات ان حدود کا ساتھ نہ دیں تو اسلامی احکام کو حالات کے موافق بنانے کے بجائے خود حالات و ماحول کو ان کے موافق بنانے کی کوشش کی جائے۔ جہاں بالکل مجبوری پیش آ جائے وہاں اجتہاد سے کام لیا جائے۔

اس کے برخلاف تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ایک چھوٹا سا طبقہ جس میں زیادہ تر جدید تعلیم یافتہ اور کچھ روشن خیال علما شامل ہیں (اوپر ان میں سے کچھ اشخاص اور اداروں کا نام آ چکا ہے) یہ کہتا ہے کہ اسلام نے سیاست، معیشت اور معاشرت میں جو حدیں مقرر کی ہیں اور صریح احکام دیے ہیں ان کو حالات اور ماحول کے تقاضے کے تحت بدلا اور توڑا جا سکتا ہے اس لیے کہ سیاست، معیشت اور معاشرت کے مسائل میں ہمیشہ ارتقا ہوتا رہتا ہے اس لیے اس ارتقا کا ساتھ دینا ضروری ہے۔ ورنہ اسلامی ممالک معاشی، معاشرتی اور سیاسی بدحالی میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات اسلامی دستور کی روح کے منافی ہے۔ اس حلقے میں کچھ لوگ تو واقعی اخلاص سے یہی رائے رکھتے ہیں مگر ان میں بیشتر یا تو مغربی نظام کی مرعوبیت کی بنا پر ایسا کہتے ہیں یا پھر اپنی کم علمی اور آزاد روی کی وجہ سے ایسا چاہتے ہیں۔ یہ حلقہ اپنی رائے کو مدلّل بنانے اور قوی ثابت کرنے کے لیے قرآن و حدیث اور فقہ کی کتابوں سے کچھ دلائل بھی پیش کرتا ہے اور خلفائے راشدین کے بعض ان فیصلوں کو بھی پیش کرتا ہے جو ان کی دانست میں کتاب و سنّت کے صریح احکام کے خلاف ہیں۔

اس بات میں تو مسلمانوں کے کسی گروہ کو اختلاف نہیں ہے کہ موجودہ دور میں جس ملک میں بھی اسلامی دستور نافذ ہوگا وہاں نظامِ سیاست و معیشت کا ڈھانچہ بدل دینے کے بعد بھی کچھ ایسے معاشی اور تمدّنی مسائل ضرور باقی رہیں گے جن کو فوراً بدل دینے میں یا تو نظامِ حکومت میں خلل پڑے گا یا کم از کم ان کے بدلنے میں دیر لگے گی، ظاہر ہے کہ ان میں

سے جو صورت بھی ہوگی ان مسائل میں اسلامی دستور کے نافذین کو اجتہاد سے کام لینا پڑے گا اس طرح موجودہ نظام جمہوریت میں بہت سے معاشی مسائل کا جو حل سوچا گیا ہے اور جس پر عمل درآمد بھی ہو رہا ہے ان میں اگر تھوڑی سی بھی تبدیلی کر کے ان کو حلال وحرام کی قید کا پابند کر دیا جائے تو اسلامی نظام معیشت کے موافق بنایا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر جمہوری ملکوں کے مزدوروں کے حقوق و تحفظ کے قانون میں اگر تھوڑی سی تبدیلی کردی جائے تو ان کو اسلامی قانون اُجرت کے مطابق بنایا جاسکتا ہے لیکن سودی تجارت فارن ایکسچینج بینکنگ وغیرہ اور اس سے بڑھ کر انفرادی اور اجتماعی ملکیت اور آزادی کے سلسلے میں حکومت کے دائرہ اختیار کے تعین میں بھی اجتہاد کی ضرورت ضرور پیش آئے گی۔

مثال کے طور پر موجودہ دور میں رسل و رسائل کے سارے ذرائع حکومت کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ خواہ وہ حکومت جمہوری ہو یا اشتراکی یا شخصی۔ اب اگر کہیں اسلامی دستور نافذ ہونا ہے تو اسلامی حکومت کو اس پر غور کرنا ہوگا کہ اسلامی تشریحات اور عہد نبوی اور عہد صحابہ کے تعامل کے پیش نظر رسل و رسائل کے ذرائع کو افراد کے ہاتھوں میں دے دیا جائے یا قومی ملکیت میں رہنے دیا جائے اس پر تعجب نہ ہونا چاہیے کہ امریکہ میں ابھی کچھ سال پہلے بس ٹرانسپورٹ کا جتنا حصہ حکومت کے اختیار میں تھا وہ بھی انفرادی ملکیت میں دے دیا گیا ہے اور ہر سال اس طرح کچھ نہ کچھ چیزیں حکومت کے ہاتھوں سے نکال کر انفرادی ملکیت میں دے دی جاتی ہیں۔ چنانچہ امریکہ کی تمام بڑی بڑی صنعتیں حکومت کے بجائے افراد کے ہاتھ میں ہیں اور ملک کی معیشت پر اس کا کوئی بُرا اثر نہیں پڑتا ہے اور اگر پڑتا ہے تو اس کی تلافی کی صورتیں بھی ہیں۔

میرے خیال میں اس بارے میں پہلے گروہ کو بھی کوئی اختلاف نہ ہوگا کہ بنیادی ضروریات پیدا کرنے والے ذرائع اور عوامل کو کم از کم موجودہ حالت میں مستقلاً یا کچھ دنوں تک حکومت کے قانونی ہاتھوں ہی میں رہنا چاہیے، جس کی گنجائش کتاب و سنّت میں موجود ہے۔ اصل اختلاف یہاں سے شروع ہوتا ہے کہ موجودہ نظام میں جو چیزیں صراحتہً اسلامی تعلیم کے خلاف ہیں مثلاً موجودہ تجارت میں سود، سٹے بازی، ذخیرہ اندوزی، مستقبل کے سودے

یا سودی بینکنگ، فیملی پلاننگ اور شادی پر پابندی وغیرہ یا سیاسی مسائل میں طریقۂ انتخاب، عورتوں اور غیر مسلموں کی نظام حکومت میں شرکت یا معاشرتی مسائل میں نکاح و طلاق کے سلسلے میں حکومت کی مداخلت وغیرہ، یہ اور اس طرح کے اور بہت سے مسائل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو جوں کا توں باقی رہنے دیا جائے اور جو اسلامی احکام ان کے خلاف پڑتے ہیں ان میں تبدیلی کر دی جائے یا یہ کہ ان مسائل کی صورت ہی کو آہستہ آہستہ بدلنے کی کوشش کی جائے اور جہاں غیر معمولی حرج واقع ہوتا ہو ان کو جس حد تک ممکن ہو اسلامی روح سے قریب لا کر کچھ دنوں تک اسی حال پر چھوڑ دیا جائے اور جب تجربے سے یہ بات واضح ہو جائے کہ ان کو اسلامی روح کے بالکل مطابق کر دینے میں معاشی یا معاشرتی فساد رونما ہونے کے بجائے اجتماعی صلاح پیدا ہوگی تو پھر ان کو بدل دیا جائے ورنہ جوں کا توں رہنے دیا جائے۔ مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ ایک مرد بیک وقت متعدد عورتوں کو اپنے حبالۂ عقد میں لا سکتا ہے یا نہیں مردوں کی طرح عورتوں کو بھی طلاق کا حق دے دیا جائے یا نہیں جیسا کہ اس وقت پاکستانی پارلیمنٹ میں مسئلہ در پیش ہے یا عورتوں کو مردوں کے دوش بدوش اسمبلیوں میں نمائندگی دی جائے یا نہیں اس بارے میں دوسرا گروہ تو یہ کہتا ہے کہ قانوناً ایک مرد کو بیک وقت دو یا دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرنا ممنوع قرار دیا جائے، عورتوں کو مردوں کے مساوی حقوق کا تقاضہ ہے کہ عورتوں کو بھی طلاق کا حق دیا جائے اس طرح بغیر کسی قید کے مردوں کی طرح عورتوں کو بھی آبادی کے تناسب سے دستور ساز اسمبلیوں اور پارلیمنٹوں اور دفتروں میں نمائندگی دی جائے کیوں کہ مصلحت اور موجودہ تمدن کا یہی اقتضا ہے اس کے برخلاف پہلا گروہ یہ کہتا ہے کہ اس بارے میں اسلامی احکام کو پس پشت ڈالنے اور اس میں بے وجہ اجتہاد کرنے اور قانون بنانے کی قطعی ضرورت نہیں ہے اس کے بغیر نہ تو معاشرت میں کوئی خلل واقع ہوتا ہے اور نہ سیاست میں، بلکہ جن ممالک میں عورتوں کو نمائندگی دی گئی ہے وہاں بھی مساوات کی بنیاد پر نہیں بلکہ غیر معمولی اہلیت کی بنا پر نمائندگی دی گئی ہے یا جن ممالک میں ایک سے زائد شادی پر پابندی لگائی گئی ہے ان ممالک میں جنسی جرائم اور معاشرتی تباہ حالی اور

خاندانی انتشار کے واقعات اتنے زیادہ ہو گئے ہیں کہ خود وہاں کی حکومتیں اب اپنے معاشرتی قانون پر نظر ثانی کر رہی ہیں۔ اس طرح مردوں اور عورتوں کو مساوی حقوق دینے میں خاندان کے نظام میں بڑی خرابیاں پیدا ہوں گی اور اسلامی معاشرہ جس کی بنیاد خاندان کے وجود اور اس کی صلاح پر ہے اس کے نزدیک قانونی اور اخلاقی دونوں اعتبار سے یہ پابندی صحیح نہیں ہے اور تجربہ بھی بتاتا ہے کہ جن ملکوں میں یہ حق دیا گیا ہے وہاں خاندانی نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا ہے اور بہت سے اخلاقی مفاسد پیدا ہو گئے ہیں اور محبت و مروت کی ساری قیدیں نفسانی تسکین تک محدود ہو کر رہ گئی ہیں قرآن نے مرد کو قوام یعنی خاندان کا ذمے دار قرار دیا ہے۔ اس میں تبدیلی سے نہ تو معاشرے کو کوئی فائدہ ہوگا اور نہ اس سے دوسرا کوئی متعین فائدہ سامنے آئے گا سوائے اس کے کہ مساوات کے لفظ میں ایک جذباتی تسکین ضرور محسوس ہوتی ہے پھر کبھی دوسری شادی کسی مجبوری کی وجہ سے بھی کرنی ضروری ہوتی ہے اس لیے ان صورتوں کو مستثنیٰ کر کے "عدل بین الازواج" کے تحت حکومت قانون بنانے کی یقیناً مجاز ہے۔

غرض یہ کہ اختلاف اس بات میں نہیں ہے کہ شریعت میں اجتہاد کی گنجائش ہے یا نہیں بلکہ اختلاف اس کے دائرہ اختیار اور معاشرے کی سیاسی و معاشی فلاح کے حدود کی تعیین میں ہے۔

مسلمانوں کی دو حیثیتیں

ہر زمانے کی طرح اس زمانے میں بھی مسلمانوں کی دو حیثیتیں ہیں ایک جہاں وہ تنہا دستور سازی کی پوزیشن میں ہیں دوسرے جہاں وہ تنہا دستور سازی کی پوزیشن میں نہیں ہیں۔

اجتہاد کے سلسلے میں جہاں اس کے لیے قیاس استحسان مصالح مرسلہ اور استصلاح کا استعمال کر کے فلاح عامہ کے مسائل طے کیے جا سکتے ہیں وہیں عرف و عادت اور عموم بلویٰ کا استعمال بھی بڑی مدد پہنچاتا ہے عموم بلویٰ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی حرام یا مکروہ کام

جس کا ارتکاب یا استعمال اتنا عام ہو گیا ہو یا کوئی حکومت ایسا قانون بنا دے کہ اس سے بچنا بالکل دشوار ہو جائے خاص طور پر جن ملکوں میں مسلمان دستور سازی کی پوزیشن میں نہیں ہیں وہاں نفیِ حرج والے احکام، عرف اور عموم بلویٰ کے قاعدے کا استعمال ان کو بہت سی آسانیاں بہم پہنچا سکتا ہے ہمیں اجتہاد کرتے وقت مسلمانوں کی ان دونوں حیثیتوں کو سامنے رکھنا ضروری ہو گا۔

جس ملک میں مسلمان دستور سازی کی پوزیشن میں ہیں وہاں ان کو بین الاقوامی معاملات کے علاوہ کم ہی عموم بلویٰ کا سہارا لینے کی ضرورت پڑے گی بشرطیکہ ان کا ذہن اسلام کے بارے میں صاف ہو اس کو آپ تعجب خیز بات نہ سمجھیں کمیونسٹ ملکوں میں اور خاص طور پر روس اور چین میں اندرون ملک سودی بینکنگ سسٹم کا کوئی وجود نہیں ہے البتہ بین الاقوامی سطح پر ان کو اس حمام میں ضرور آنا پڑتا ہے۔ ضرورت اصل میں ذہنی تبدیلی کی ہے۔ البتہ جہاں مسلمان دستور سازی کی پوزیشن میں نہیں ہیں وہاں مسلمانوں کے اندر چاہے کتنا ہی زندہ دینی شعور اور قوتِ مقاومت موجود ہو مگر ان کو بہت ہی معاشی و معاشرتی اور سیاسی دقتوں اور قانونی مجبوریوں کی بنا پر نفیِ حرج عموم بلویٰ اور فسادِ زمانہ کی پناہ گاہ کا سہارا لینا پڑے گا۔ اس بات کو چاہے ہمارا پر عزیمت دینی ذہن قبول نہ کرے مگر عملی زندگی میں ہمیں اس سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ البتہ اس بارے میں دو رائے ہو سکتی ہے کہ عموم بلویٰ اور حالات کی ناسازگاری کی وجہ سے جن معاملات میں ہم حرام و حلال کی قیدوں کو باقی نہ رکھ سکیں یا کسی مکروہ کام پر مجبور ہوں تو ان کا ارتکاب یا استعمال ذہنی طور پر ہم جائز سمجھ کر کریں یا ان کو حرام یا ناجائز سمجھتے ہوئے ان کو قبول کریں؟ راقم الحروف کے نزدیک دوسری صورت اسلام کی روح سے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے اور قرآن و حدیث کی صراحت بھی اس ذہنیت کا ساتھ دیتی ہے مثلاً قرآن میں ہے الا من اُکرِہ وَقلبہ مطمئنٌ بالایمان، اس صورت میں وہ گناہ سے بچ جائے گا اور اجر و ثواب کا بھی مستحق ہو گا۔ دوسری جگہ ہے فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ میرا استدلال لفظ غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ پر ہے اور پھر قوموں کی زندگی کے لیے ایسا کرنا بسا اوقات ضروری ہوتا ہے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ہندستان میں مسلمانوں کی حکومت سات آٹھ سو برس

رہی اس پوری مدت میں ہندو قوم کے ایک بڑے طبقے کے مردوں نے فارسی زبان سیکھی اور اس کی تہذیب سے بھی متاثر ہوئے اور اس زبان کے سیکھنے کے جتنے فوائد تھے وہ سب انھوں نے اٹھائے مگر انھیں افراد نے اپنے گھروں کے اندر فارسی زبان و تہذیب کی ہوا تک نہیں لگنے دی اور اس طرح اتنی طویل مدت تک اپنی تہذیبی خصوصیات محفوظ کرنے میں وہ کامیاب ہوئے ہم اس ذہنیت کو قدامت پرستی کہہ سکتے ہیں. مگر یہ بات ہے بہت ہی قابلِ تعریف اور ہندستان کی تاریخ میں اس کا ذکر ایک یادگار واقعہ کے طور پر کیا جائے گا۔ اس لیے راقم الحروف کے نزدیک ہم کو اسی ذہنیت کے ساتھ ان کا ارتکاب یا استعمال کرنا چاہیے اس لیے کہ اس صورت میں اس بات کا امکان باقی رہتا ہے کہ برادران وطن کے ذہن میں یہ بات ہم کسی وقت بٹھا سکیں یا خود ان کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جائے کہ بہت سے معاملات میں ہم جو جدید تہذیب کی پیروی کر رہے ہیں وہ ہماری قدیم خصوصیات کے لیے مہلک ہے اس لیے ہمیں اس سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہیے۔ اور اگر ہم پہلی صورت اختیار کرتے ہیں تو یہ امکان ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا۔

اب اس سلسلے کی آخری بات کہہ کر میں اپنی بات ختم کروں گا، وہ یہ کہ شریعتِ اسلامیہ میں اجتہاد کی ضرورت پیش آجائے تو اجتہاد کرنے کا حق کن لوگوں کو حاصل ہو گا یا ہونا چاہیے۔ عام طور پر جن کو علما کہا جاتا ہے یہ حق صرف انھیں کو ہے یا یہ حق اس جدید تعلیم یافتہ طبقے کو بھی پہنچتا ہے جو کم از کم متوسط علم دین کے ساتھ اسلام کی بنیادی قدروں کا قائل ہو اور اس پر براہِ راست حکومت کا دباؤ نہ ہو راقم الحروف کے نزدیک جدید مسائل میں اجتہاد کے لیے دونوں طبقوں کی ضرورت ہے البتہ اس میں کام کی حدیں ضرور مقرر کرنی ہوں گی۔ دونوں طبقوں کی حدیں کیا ہونی چاہییں اس کو میں دو ایک مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں یہ بات معلوم ہے کہ قرآن و حدیث سے انھوں نے جتنے مسائل خاص طور پر معاملات کے سلسلے میں مستنبط کیے دوسرے فقہا نے اتنے مسائل مستنبط نہیں کیے تو اس کی ایک وجہ تو تذکرہ نگار یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ خود ایک بڑے تاجر تھے اس لیے وہ معاملات اور معاملات میں حالات کے لحاظ سے جو ردو بدل ہوتے

رہتے تھے اس سے وہ براہِ راست واقف تھے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کا استنباط شورائی ہوتا تھا جب کوئی نیا مسئلہ یا کوئی نئی صورت پیش آتی تھی تو وہ اسے اپنی مجلس میں تلامذہ کے سامنے پیش کرتے تھے اور سارے تلامذہ اس کے بارے میں دلائل اور رائے دیتے تھے پھر بحث و مباحثے کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنا فیصلہ دیتے تھے۔ اسی طرح ان کے شاگرد امام ابو یوسف کی رائے عدلیہ کے سلسلے میں زیادہ وزنی سمجھی جاتی ہے اس لیے کہ وہ خود خلافت عباسیہ میں قاضی القضاۃ یعنی چیف جسٹس رہ چکے تھے۔ امام صاحب کے دوسرے شاگرد امام محمد کے بارے میں تذکروں میں آتا ہے کہ وہ جب بازار اور پیشہ وروں کے معاملات کے بارے میں کوئی مسئلہ مستنبط کرتے تھے تو پہلے بازار جاکر اس پیشے یا معاملے سے متعلق افراد سے مل کر اس کے ردوبدل اور عرف رواج کو معلوم کرتے تھے پھر اس سلسلے میں اپنی کوئی شرعی رائے دیتے تھے۔ آج بھی ضرورت ایک ایسی ہی ٹیم کی ہے جس میں دونوں طرح کے لوگ شریک ہوں۔ میں معذرت کے ساتھ یہ عرض کروں گا کہ اگر ہمارے جدید تعلیم یافتہ حضرات اپنی حد یہ مقرر کرلیں کہ وہ زندگی کے عرف و عادات حالات کی ناسازگاری اور عموم بلویٰ قسم کی پیچیدہ سیاسی و معاشی معلومات فراہم کرکے مجلس میں پیش کریں اور علما بحث و مباحثے کے بعد اس سلسلے میں اپنی شرعی رائے دیں تو اس طرح آسانی سے کسی مسئلے میں اجتہاد کی صورت پیدا ہو جائے گی مگر اس کے لیے ضروری ہے کہ دونوں طبقے اپنے احساس برتری کو بالائے طاق رکھ دیں اگر یہ حد مقرر نہیں ہوگی تو دونوں اپنی جگہ پر فتوے دیتے رہیں گے اور قوم ذہنی انتشار کا شکار ہوتی رہے گی۔

محمد تقی امینی

حدیث کا تنقیدی مطالعہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دین و شریعت سے متعلق جو کچھ منسوب ہو اس کو حدیث کہتے ہیں۔

تحقیق و تنقید کے لحاظ سے حدیث کے دو جزو ہیں (۱) متن اور (۲) سند۔ متن اصل حدیث اور سند اس تک پہنچنے کے ذریعے اور راستے کو کہتے ہیں سند پر گفتگو کا تعلق خارجی نقد حدیث اور متن پر گفتگو کا تعلق داخلی نقد حدیث سے ہے۔ خارجی نقد میں راوی کے احوال کے لحاظ سے حدیث کی تحقیق و درجہ بندی ہوتی ہے اور داخلی نقد میں الفاظ معانی اور مفہوم کے لحاظ سے حدیث کی تحقیق و محل کی تعیین ہوتی ہے۔

حدیث کی صحیح معرفت کا طریقہ

حدیث کی صحیح معرفت اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ راوی (حدیث نقل کرنے والے) اور مروی (حدیث) دونوں سے متعلق پوری معلومات ہوں یعنی راوی کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ کہاں اور کب پیدا ہوا۔ اس کا حافظ قوی تھا یا کمزور، نظر سطحی تھی یا گہری۔ فقیہ تھا یا غیر فقیہ جاہل تھا یا عالم۔ اخلاق و کردار کیسے تھے۔ ذرائع معاش و مشاغل کیا تھے۔ روایت کرنے میں اس نے مقررہ شرطوں کا لحاظ کیا ہے یا نہیں؟ اسی طرح مروی کے بارے میں معلوم ہو کہ اس کے الفاظ و جملوں میں کسی قسم کی خامی و کمزوری یا مقررہ قواعد کی خلاف ورزی تو نہیں پائی جاتی ہے۔ معانی و

مفہوم میں عقل، مشاہدہ، تجربہ، زمانے کے طبعی تقاضے، کسی مسلمہ اصول اور قرآنی تصریحات کی خلاف ورزی تو نہیں لازم آتی ہے جن سے کسی طرح بھی شان نبوت پر حرف آئے یا فرمودات نبوی میں سطحیت ظاہر ہونے کا اندیشہ ہو۔

خارجی نقد پر تو کام لوگوں کے سامنے آچکا ہے لیکن داخلی نقد پر جو کچھ کام ہوا وہ زیادہ لوگوں کے سامنے نہ آسکا اس لیے حدیث کے تنقیدی مطالعے میں سردست اسی کو اہمیت دی جارہی ہے۔

داخلی نقد حدیث کے اصول

داخلی نقد حدیث کے اصول یہ ہیں۔

(۱) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث میں کسی قسم کی لفظی و معنوی رکاکت (سطحیت) پائی جائے۔ رکاکت کی دو قسمیں ہیں (۱) لفظی اور (۲) معنوی۔ لفظی رکاکت یہ ہے کہ الفاظ و جملوں میں فصاحت و بلاغت کے معیار اور قواعد عربیہ کی خلاف ورزی ہو کہ جس کو دیکھ کر عربی زبان کا ماہر جان لے کہ اس قسم کا کلام فصیح اللسان کا نہیں ہو سکتا۔ چہ جائے کہ رسول اللہؐ کا کلام ہو (جو افصح ترین تھے) معنوی رکاکت یہ ہے کہ معنی و مفہوم میں نادانی و کم عقلی کی بات پائی جائے جو شان نبوت سے فروتر ہو اور کلام معیار نبوت سے گر جائے۔

(۲) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث میں خوبصورت چہرے کی تعریف ان کی طرف دیکھنے اور ان سے حاجت طلب کرنے کا حکم یا آگ کا عذاب ان کو نہ ہونے کی خبر ہو۔

(۳) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث میں مختلف پیشوں اور ان کے اختیار کرنے والوں کی برائی بیان کی گئی ہو۔

(۴) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث میں خاندان، قوم یا شہر کی برائی ہو۔

(۵) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث میں بے ڈھنگی اور اوٹ پٹانگ باتیں پائی جائیں جو رسول اللہ کی شان سے بعید ہوں۔

(۶) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث میں لغویت تمسخر اور کم عقلی و بے وقوفی کی بات پائی

جائے جس سے ذمّے دار لوگ پرہیز کرتے ہیں۔

(۷) رسول اللہؐ کی پیدائش کے واقعے کی تشریح اس انداز سے ہو کہ نبوّت پر حرف آئے اور معیار نبوّت برقرار نہ رہے۔

(۸) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث کلام انبیا کے مشابہ نہ ہو چہ جائیکہ رسول اللہؐ کا کلام جس کو مختلف وجوہ سے فوقیت حاصل ہے۔

(۹) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث میں ایسا کھلا بطلان ہو جو خود دلالت کرتا ہو کہ یہ اللہ کے رسول کا کلام نہیں ہو سکتا۔

(۱۰) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث محسوس عام مشاہدہ اور عادت کے خلاف ہو۔

(۱۱) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث عقل عام کے خلاف ہو یعنی فرد واحد یا کسی طبقے کی عقل کے خلاف نہیں بلکہ عام طور پر لوگ اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوں۔

(۱۲) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث شہوت وفساد کی رغبت دلاتی ہو۔

(۱۳) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث حکمت واخلاق کے عام اصول کے خلاف ہو۔

(۱۴) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث قواعد طب (جس پر اتفاق کیا گیا ہو) کے خلاف ہو۔

(۱۵) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث تاریخی حقائق کے خلاف ہو۔

(۱۶) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث کے خلاف صحیح شواہد ایسے موجود ہوں جن سے ان کا باطل ہونا ظاہر ہوتا ہو۔

(۱۷) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث اللہ تعالیٰ کی تنزیہ وکمال کے خلاف ہو۔

(۱۸) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث صداقت قرآن کے خلاف ہو۔

(۱۹) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث سنت صریحہ کو کھلم کھلا توڑنے والی ہو۔

(۲۰) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث ان تمام قواعد کے خلاف ہو جو قرآن وسنت سے مستنبط کیے گئے ہیں۔

(۲۱) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث میں آئندہ واقعات کی ایسی پیشینگوئی ہو جو مہینہ اور سال کے تعیّن کے ساتھ ہو۔

(۴۲) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث میں چھوٹے کام پر بھاری ثواب کی بشارت ہو۔
(۴۳) رسول اللہؐ کی طرف منسوب حدیث میں چھوٹی بات پر سخت وعید کا مبالغہ ہو۔
(۴۴) رسول اللہؐ کی حدیث روایت کرنے میں کوئی مفاد یا گروہی عصبیت دین و مسلک کے اختلاف کو دخل ہو۔

ان اصولوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہل علم نے حدیثوں کے جانچنے کے لیے کس قدر بلند معیار قائم کیا ہے۔ ان کے علاوہ بھی محدثین نے کچھ کلی قواعد ذکر کیے ہیں جن میں ابواب کے تحت روایتوں کو موضوع قرار دیا گیا ہے۔ طوالت کے خیال سے ان کا ذکر نہیں کیا جا رہا ہے۔[1]

خارجی نقد کے اصول بھی داخلی میں شامل ہیں

داخلی نقد یعنی حدیث کو جانچنے کے ان مستقل اصول و قواعد کے علاوہ سند کو جانچنے (خارجی نقد) کے جو اصول مقرر ہیں ان کا تعلق بھی داخلی نقد سے ہے۔ بعض اصول داخلی نقد حدیث کے لیے خاص ہیں، مثلاً

مرفوع۔ وہ حدیث جس کی سند کی انتہا رسول اللہؐ تک پہونچے۔
موقوف۔ وہ حدیث جس کی سند کی انتہا صحابی تک پہونچے۔
مقطوع۔ وہ حدیث جس کی سند کی انتہا تابعی تک پہونچے۔

مختلف الحدیث۔ وہ حدیث جس کی دوسری حدیث معارض ہو اور کسی دشواری کے بغیر دونوں کے مفہوم کو جمع کرنا ممکن ہو۔

ناسخ و منسوخ۔ وہ دو حدیثیں جن کو جمع کرنا ممکن نہ ہو ایسی صورت میں دونوں کی تاریخ کے لحاظ سے ایک متقدم اور دوسری مؤخر ہے تو پہلی منسوخ اور دوسری ناسخ ہوگی ایسی صورت میں دونوں کا موقع و محل متعین کیا جائے گا۔

بعض اصول داخلی و خارجی نقد دونوں میں مشترک ہیں مثلاً حدیث کی پہلی تقسیم۔ صحیح۔ حسن اور ضعیف کی طرف کی جاتی ہے اور حدیث صحیح کی شرط یہ ہے کہ وہ شاذ اور معلل نہ ہو۔ شاذ اور معلل

---

[1] داخلی نقد حدیث کے اصول کی مثالوں اور حوالوں کے لیے ملاحظہ ہو میرا مضمون "حدیث کا درایتی معیار" معارف، اعظم گڑھ، مئی تا نومبر ۱۹۷۴ء

کا تعلق داخلی نقد حدیث سے ہے۔

صحیح۔ وہ حدیث جو ذمے دار (عادل) اور قوی حافظے والے شخص سے روایت ہو اور معلل و شاذ نہ ہو۔

حسن۔ وہ حدیث جس میں اگرچہ "صحیح" کی شرطیں پائی جائیں لیکن اس کے بلند معیار سے کسی درجہ فروتر ہوں۔

ضعیف وہ حدیث جس میں صحیح کی کل یا بعض شرطیں نہ پائی جائیں۔

شاذ۔ وہ حدیث جس کے الفاظ کی زیادتی یا کمی میں ثقہ راوی ثقہ جماعت کی مخالفت کرے اور دونوں کے درمیان جمع ممکن نہ ہو۔ یہ مخالفت کبھی سند اور کبھی متن میں ہوتی ہے۔

معلل۔ وہ حدیث جس میں کسی علت کی وجہ سے اس کی صحت مجروح ہو جائے حالاں کہ ظاہر میں کوئی خرابی نہ معلوم ہو۔ علت سے مراد وہ خفی اور باریک اسباب ہیں جو حدیث میں خرابی پیدا کر دیں مثلاً منقطع کو متصل اور موقوف کو مرفوع بنا دیں یا کسی حدیث کو دوسری میں شامل کر دیں یا اس کے مثل جو بھی تبدیلی حدیث کی صحت کو مجروح کر دے وہ علت میں داخل ہو گی۔ علت سند اور متن دونوں میں پائی جاتی ہے۔

منکر۔ وہ حدیث جس کا راوی تنہا ہو اور اس شخص کے علاوہ نہ اس طریق سے اور نہ دوسرے طریق سے حدیث کے متن کا پتہ چل سکے۔

مضطرب۔ وہ حدیث جس میں روایت کے الفاظ مختلف ہوں کوئی راوی کسی طرح روایت کرے اور کوئی اس کے مخالف طریقے سے روایت کرے۔

مصحف۔ وہ حدیث جس میں لفظ یا معنی کو بدل دیا جائے سننے کی غلطی سے ہو یا دیکھنے کی غلطی سے ہو۔

مقلوب۔ وہ حدیث جس میں کسی راوی سے متن میں کوئی لفظ الٹ جائے یا سند میں کسی راوی کا نام الٹ جائے یعنی جس کو مقدم ہونا چاہیے وہ مؤخر ہو جائے اور جس کو مؤخر ہونا چاہیے وہ مقدم ہو جائے یا کسی نام و لفظ کی جگہ کوئی دوسرا نام و لفظ رکھ دیا جائے۔

مدرج۔ وہ حدیث جس کے متن یا سند میں ایسی زیادتی کا پتا چلے جو اس کا جز نہیں ہے۔

درایت کی عام و خاص تعریف

خارجی نقد کے اور بھی بعض اصول ہیں جو دونوں میں مشترک ہیں جن کی بنا پر محدثین نے درایت کی ایسی تعریف بھی کی ہے جو دونوں پر صادق آتی ہے۔ مثلاً

درایت حدیث وہ علم ہے جس سے راوی کی شرطیں روایت کی قسمیں اور اس کے احکام کی معرفت ہوتی ہے نیز مرویات کی قسمیں اور ان کے معانی کا استخراج ہوتا ہے۔

یہ درایت کی عام تعریف ہے خاص تعریف یہ ہے۔

درایت حدیث وہ علم ہے جس میں الفاظ حدیث سے سمجھے گئے مفہوم و مراد سے بحث ہوتی ہے کہ وہ عربی قواعد و شرعی ضوابط پر مبنی اور رسول اللہ کے احوال کے مطابق ہوں۔

اکثر و بیشتر داخلی و خارجی میں ٹکراؤ نہیں ہوتا

خارجی و داخلی نقد کے اکثر و بیشتر اصولوں میں اشتراک کی وجہ سے بالعموم خارجی و داخلی نقد میں ٹکراؤ نہیں ہوتا۔ بلکہ خارجی نقد (سند) کے لحاظ سے جو حدیث صحیح ہوتی وہ داخلی (متن) کے لحاظ سے بھی صحیح ہوتی ہے اسی طرح داخلی نقد کے لحاظ سے جو حدیث صحیح ہوتی وہ خارجی لحاظ سے بھی صحیح ہوتی ہے۔ اس کے باوجود سند و متن کی صحت کے درمیان تلازم نہیں ہے یعنی جب ایک صحیح ہو تو لازمی طور سے دوسرا بھی صحیح ہو یا ایک حسن ضعیف ہو تو لازمی طور سے دوسرا بھی حسن و ضعیف ہو۔ چنانچہ محدثین جب سند کی صحت وغیرہ کا حکم لگاتے ہیں تو وہ متن کے لیے لازم نہیں ہوتا اسی طرح جب متن کے بارے میں کوئی حکم لگاتے ہیں تو وہ سند کے لیے لازم نہیں ہوتا۔

داخلی و خارجی میں ٹکراؤ کی شکلیں

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ خارجی نقد (سند) کے لحاظ سے حدیث صحیح ہوتی ہے لیکن داخلی نقد کے لحاظ سے پایۂ اعتبار سے ساقط ہوتی ہے اس کی عموماً دو شکلیں ہیں۔

(الف) بعض بد دین اور جھوٹے راوی کسی موضوع حدیث کو ثقہ راویوں کی حدیث میں داخل کر دیتے پھر یہ داخل شدہ حدیث ثقہ راوی کی حدیث سمجھ کر روایت کی جاتی ہے مثلاً ابن ابی العوجا جو حماد بن سلمہ کا ربیب (سوتیلا لڑکا) تھا وہ ثقہ راویوں کی حدیث میں یہ حرکت کیا کرتا تھا۔

(ب) کوئی راوی جھوٹے اور ضعیف لوگوں سے حدیث سنتا جس کو یہ لوگ اپنے شیخ سے روایت کرتے تھے لیکن روایت حدیث میں حرص کی وجہ سے یہ راوی درمیان سے جھوٹے اور ضعیف لوگوں کے نام نکال کر براہ راست شیخ سے روایت کرنے لگتا تھا جس سے حدیث مقلوب ہو جاتی تھی مثلاً بقیہ بن ولید کے شاگرد ایسا کر کے اس کی حدیثیں بگاڑ دیتے تھے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ داخلی نقد کے لحاظ سے حدیث صحیح ہوتی ہے لیکن خارجی کے لحاظ سے وہ اس درجے کی نہیں ہوتی اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ متن حدیث دوسرے طریق سے بھی مروی ہو جس میں اس طریق والی خرابی نہ پائی جائے۔

داخلی و خارجی نقد کے ٹکراؤ کی دوسری صورت کا پہچاننا زیادہ مشکل نہیں ہے البتہ پہلی صورت کی پہچان زیادہ مشکل ہے جس کے لیے فنی ذوق کے بغیر چارہ نہیں ہے یہ فنی ذوق رسول اللہؐ کے الفاظ کی بکثرت ممارست سے پیدا ہوتا ہے یہ ایک خاص قسم کی نفسی کیفیت اور مضبوط ملکہ ہے جن کے ذریعے نبوت کے الفاظ کی پہچان ہوتی ہے کہ وہ کیا ہیں اور کیا نہیں؟

ٹکراؤ کے دفعیہ کے لیے کتب حدیث کی تقسیم

سہولت کے لیے داخلی و خارجی نقد حدیث کے ٹکراؤ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

۱۔ غیر مستند کتب حدیث کی روایت میں ٹکراؤ۔

۲۔ مستند کتب حدیث کی روایت میں ٹکراؤ۔

اگر غیر مستند کتب حدیث کی روایت میں ٹکراؤ ہے تو پہلے مستند کتب کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر ان میں نظیر موجود ہے تو روایت کی حیثیت متعین کرنے میں زیادہ دشواری نہ ہوگی اور اگر کوئی نظیر نہیں ہے تو بالعموم خارجی نقد کے ذریعے حدیث کی تحقیق ہو جائے گی۔

اور اگر مستند کتب حدیث کی روایت میں ٹکراؤ ہے اور خارجی نقد کے لحاظ سے وہ صحیح ہے تو پہلے کلام نبوت کی حیثیت سے اس کا محل متعین کرنے کی کوشش کی جائے گی اور اگر اس سے ٹکراؤ دور نہ ہو تو پھر داخلی نقد کو بنیاد بنا کر اس کے صحیح و غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

شاہ ولی اللہ کے نزدیک محدثین کی معتمد علیہ اور ان کی توجہات کا مرکز حدیث کی یہ کتابیں ہیں۔

مؤطا۔ بخاری۔ مسلم۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔ مسند احمد و نسائی۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ صحیح حدیثیں صرف ان ہی کتابوں میں ہیں ان کے علاوہ اور کہیں ان کا وجود نہیں ہے۔ امیر یمانی کی کتاب " توضیح الافکار لتنقیح الانظار فی اصول الحدیث " میں ایک مستقل باب "عدم انحصار الصحیح فی کتب الحدیث" کے نام سے ہے جس میں اس خیال کی تردید کی گئی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے بھی بقیہ کتابوں کی حدیثوں کو غیر صحیح نہیں قرار دیا ہے بلکہ ان کی تحقیق کا کام ماہرین حدیث کے سپرد کیا ہے۔ نقد حدیث میں جس طرح خارجی کی اہمیت ہے اسی طرح داخلی کی بھی ہے۔ اس اہمیت کے باوجود ہر موقع پر صرف خارجی نقد کو بنیاد بنانا اور بات نباہنے کے لیے حدیث کی ناقابل قبول تاویل سے بھی دریغ نہ کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے "جواہرات" کے ڈھیر میں اگر چند خزف ریزوں کی آمیزش ہو تو ڈھیر کی عظمت اس میں ہے کہ ان کو خزف ریزہ تسلیم کیا جائے نہ کہ دور از کار تاویل کے ذریعے ان کو جواہرات ثابت کیا جائے اس سے خزف ریزے تو جواہرات میں نہ تبدیل ہو سکیں گے البتہ ان کی وجہ سے جواہرات کی قدر و قیمت یقیناً گھٹ جائے گی۔

داخلی نقد کے سلسلے میں یہ بات ضرور یاد رکھنی چاہیے کہ حدیث کا ماخذ (سرچشمہ) شعور نبوت ہے اس کو جو خصوصیات حاصل ہیں وہ کسی اور کے شعور کو حاصل نہیں ہیں۔ لازمی طور سے شعور نبوت سے نکلی ہوئی بات (حدیث) عام لوگوں سے ممتاز اور اس کی نقد و تحقیق کا پیمانہ دوسروں کے پیمانے سے مختلف ہو گا ورنہ نبی اور غیر نبی کے کلام میں فرق و امتیاز نہ قائم رہ سکے گا۔

افراط و تفریط کے دو گروہ

بدقسمتی سے حدیث کی نقد میں بھی افراط و تفریط کے دو گروہ پیدا ہو گئے ہیں جنہوں نے

نبوت کی قدر و منزلت نہیں پہچانی۔

۱۔ ایک گروہ نے کلام نبوت (حدیث) کو جانچنے کے لیے اسی پیمانے سے کام لیا جو عام لوگوں کے کلام کو جانچنے کے لیے مقرر ہے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے ہر ایسی حدیث سے انکار کر دیا جن میں کوئی علمی حقیقت بیان ہوئی تھی اور رسول اللہؐ کے زمانے میں وہ مشہور نہ تھی یا کوئی خوش خبری مستقبل سے متعلق تھی جس کا ابھی وقت نہ آیا تھا۔ یا قانونی کلیہ و حکمت کا اصول بیان ہوا تھا جو اس وقت کی ذہنی سطح سے بلند تھا اگرچہ بعد میں اس کا رواج ہو گیا۔ حالاں کہ رسول اللہؐ صاحب وحی تھے اسرار غیب سے بھی ایک حد تک واقف تھے علم و حکمت کی ترویج اور قانون و شریعت کا نفاذ آپ کا خاص مشن تھا اس لیے آپ نے اگر کوئی بات وقت کی ذہنی سطح سے بلند کہی یا قانون و اصول اس انداز سے بیان کیے کہ بعد میں فلسفے یا قانونی کلیے کے مشابہ قرار پائے تو نہ شان نبوت پر حرف آتا ہے اور نہ کسی مقنن و فلسفی سے متاثر ہونے کا سوال اٹھتا ہے۔

(۲) دوسرے گروہ نے رسول اللہؐ کی طرف منسوب جو بات بھی دیکھی اس کو "حدیث" قرار دینے میں دین و مذہب کی سب سے بڑی خدمت سمجھ لیا خواہ اس کی خاطر کتنی ہی دور از کار تاویل کرنی پڑے اور معیار نبوت گر کر کہیں سے کہیں پہنچ جائے۔

عدل و اعتدال کی راہ

عدل و اعتدال کی راہ یہ ہے کہ مقام نبوت تسلیم کرنے کے بعد حدیثوں کے پرکھنے کے اصول و ضوابط پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے اگر اس کے بعد بھی حدیث کی معرفت میں واقعی دشواری قائم رہے تو فقہ کی طرح حدیث میں بھی اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور ماہرین حدیث کو مزید اصول و ضوابط وضع کرنے اور ان کے ذریعے حدیث کی معرفت حاصل کرنے کا حق ہے۔

اب تک اس سلسلے کی کوئی قابل ذکر کوشش نہیں کی گئی یا اس کی ضرورت نہیں سمجھی گئی مصر کے مشہور مصنف احمد امین نے چند اصول وضع کیے ہیں جن کے بارے میں مصنف کا دعویٰ ہے کہ ماہرین حدیث نے ان کی طرف کوئی توجہ نہیں دی لیکن غور سے دیکھنے اور مذکورہ اصولوں سے مقابلہ کرنے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ یہ محض "احمد امین" کا دعویٰ ہے نئے اصول کے

نام سے جو انھوں نے بیان کیے ہیں وہ سب مذکورہ اصولوں میں داخل ہیں۔

بہرحال نبوّت تسلیم کرنے کے بعد حدیث کی معرفت کے لیے جس نئے اصول کی بھی ضرورت ہو اس کو خوش آمدید کہنے کے لیے ہر وقت تیار رہنا چاہیے۔ اسی طرح جن حدیثوں پر گفتگو ہو چکی ہے ان پر اگر مزید گفتگو کی ضرورت سمجھی جائے تو اس سے انکار نہ ہونا چاہیے۔ اہل علم کی مساعی انتہائی قابل قدر ہونے کے باوجود نہ آخری ہیں اور نہ بذریعہ وحی ان کی تصدیق ہوئی ہے۔ البتہ حدیث کی معرفت اور اس کے نئے نئے اصول وضع کرنے کا کام (بالفرض اگر ضرورت محسوس ہو) ماہرین کے سپرد ہونا چاہیے جو حدیث کی نوک پلک سے واقف ہوں۔ اس سلسلے میں غیر ماہر فن کی بات قابل اعتبار نہ ہو سکے گی جیسا کہ اور علوم و فنون میں غیر ماہر فن کی بات قابلِ اعتبار نہیں ہوتی ہے۔

عزیز احمد قاسمی

فکر اسلامی کی تشکیل میں حدیث کے تنقیدی مطالعے کی اہمیت

سب سے پہلے تو یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ فکر کا تعلق ذہنیت سے ہوتا ہے۔ جیسی ذہنیت ہوگی ویسی ہی فکر ہوگی۔

ذہنیت پانچ قسم کی ہوتی ہے۔

۱۔ وحدانیت پرستی کی ذہنیت۔

۲۔ ثنویت پرستی کی ذہنیت۔

۳۔ تثلیث پرستی کی ذہنیت۔

۴۔ اصنام پرستی کی ذہنیت۔

۵۔ دہریت کی ذہنیت۔

وحدانیت پرستی کی ذہنیت رکھنے والے جب بھی کسی مسئلے پر غور و فکر کریں گے تو ان کے غور و فکر کا محور ایک ہی ہوگا۔ ثنویت پرستی کی ذہنیت رکھنے والوں کے غور و فکر کے دو مرکز (محور) ہوں گے۔ تثلیث پرستی کی ذہنیت رکھنے والوں کے غور و فکر کے تین مراکز (محور) ہوں گے۔ اصنام پرستی کی ذہنیت رکھنے والوں کے غور و فکر کے متعدد مراکز (محور) ہوں گے اور دہریت کی ذہنیت رکھنے والوں کے غور و فکر میں لامرکزیت ہوگی۔

اسلام چوں کہ وحدانیت پرستی کی ذہنیت کی تعمیر کرتا ہے، اس لیے اسلامی ذہنیت

رکھنے والوں کی غور و فکر کا محور ایک ہی ہوگا۔ یہی نہیں، بلکہ تمام آسمانی مذاہب وحدانیت پرستی ہی کی تعلیم دیتے ہیں۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی وحدانیت پرستی کی تعلیم دی۔ مگر ان کے بعد خود ان کی امت نے ان کی تعلیمات کا خود غرضانہ تنقیدی مطالعہ کرکے اسے تثلیث پرستی میں بدل ڈالا چنانچہ انجیل مقدس میں یہ الفاظ آج تک محفوظ ہیں۔

"اے اسرائیل سُن۔ خداوند ہمارا خدا ایک ہی خداوند ہے۔ اور تو خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری طاقت سے محبت رکھ" (مرقس کی انجیل ۱۲۔ ۳۰)

شری کرشن جی نے بھی وحدانیت کی تعلیم دی، مگر ان کے ماننے والوں نے بعد میں اسے اصنام پرستی میں تبدیل کر ڈالا۔ چنانچہ بھگوت گیتا[۱] میں شری کرشن جی فرماتے ہیں۔

"یوگی کو چاہیے کہ ایکانت میں رہے۔ کسی کو اپنے ساتھ نہ رکھے۔ اپنے من اور آتما کو قابو میں رکھے۔ کسی بات کی آشا نہ رکھے۔ اور نہ کسی چیز کو اکٹھا کرے۔ اس طرح لگاتار ہر وقت اپنی آتما کو پرماتما میں لگاتا رہے۔" (چھٹا ادھیائے)

فکرِ اسلامی کا محور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا مکمل تعارف چوں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلے سے ہوا، نیز قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے میری ہی اطاعت کی، اس لیے احادیث کے علم کی بھی ضرورت پڑی۔ اور احادیث چوں کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے جمع فرمائیں، نیز آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میرے اصحاب مثل ستاروں کے ہیں۔ ان میں سے جس کی بھی پیروی تم کروگے، ہدایت پاؤگے۔ اس لیے اقوالِ صحابہ کو بھی حجت مانا جاتا ہے۔ اور ان کا منعقد کیا ہوا اجماع، اُمّت کے دیگر افراد کے اجماع سے زیادہ قوی ہے۔ پھر چوں کہ بعض نئے پیش آنے والے مسائل میں کوئی نص صراحۃً نہیں ملتی تھی، اس لیے قیاس کی ضرورت بھی پڑی۔

اللہ تعالیٰ فاطر السمٰوٰت والارض ہے۔ گویا فطرت انسانی بھی اسی کی تخلیق ہے۔ اس

---

[۱] مرتبہ سوامی کشور داس کرشن داس، مطبوعہ لکھنؤ لیتھو پریس، دہلی۔

لیے وہ بخوبی واقف ہے کہ جس قسم کا سماج بھی کسی زمانے میں وجود میں آئے گا، اس کی ضروریات اور مسائل کیا ہوں گے اور ان کو کس طرح حل کیا جائے گا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال اور افعال میں ایسے اشارے رکھ دیے ہیں جن سے ہر زمانے میں اور ہر قسم کے سماج میں فکر انسانی کے لیے روشنی مل سکتی ہے مثال کے طور پر سماج کے رسوم و رواج میں، طرز معاشرت میں اور طرزِ حکومت میں ہر زمانے میں تغیرات ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہتے ہیں۔ کسی زمانے میں ساری دنیا کے ملکوں میں قبائلی نظام ہوتا ہے، کبھی جمہوری نظام کا دور دورہ ہوتا ہے۔ کبھی بادشاہی نظام ہوتا ہے، تو کبھی ڈکٹیٹر شپ اور کبھی کمیونسٹ نظام ہوتا ہے۔ اسلام ان تمام نظاموں میں رہنمائی کرتا ہے۔ غرض ہر طرح کے نظام حکومت کے لیے قرآن پاک اور احادیث کے مطابق عمل کرنے کے لیے اشارے موجود ہیں۔ مگر ان اشاروں کو تلاش کرنا، ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ جو لوگ قرآن پاک اور احادیث کے معانی و مطالب سے یعنی عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے اچھی طرح واقف ہوں، واقف ہی نہیں بلکہ ماہر ہوں، وہی اس کام کو کر سکتے ہیں۔ ٹھیک ایسے ہی جیسے کسی قانونی مسئلے میں کسی بڑے سے بڑے انجینیر یا ڈاکٹر یا خود وزیر اعظم کی رائے نہیں مانی جاتی، بلکہ ہائی کورٹ یا سپریم کورٹ کے فیصلے کو بطور نظیر تسلیم کیا جاتا ہے۔

ہماری نظر اس پر بھی رہنی چاہیے کہ ہماری ہر نفسانی خواہش کو ناجائز طور پر پورا کرنے کے لیے بڑے سے بڑا عالم بھی کوئی مسئلہ نہیں نکال سکتا اور اگر کوئی نکالتا ہے تو وہ لائق تعزیر ہے۔ اگر اس عالم میں وہ بچ گیا تو دوسرے عالم میں نہیں بچ سکتا۔ اس لیے اس کی اُمید تو بے سود ہے کہ علما کو بعض ایسے جدید مسائل میں جو ہماری نفسانی خواہش کو ناجائز طور پر پورا کرتے ہوں، کوئی نص ضرور مل جائے گی۔ مثلاً فی زمانہ عورتوں کے نیم عریاں لباس کا مسئلہ، پردے کی مخالفت کا مسئلہ یا سود کا مسئلہ عام ہے۔ اس کے لیے نص تلاش کرنا کہ کسی نہ کسی طرح یہ جائز قرار پائیں، وقت کو ضائع کرنا ہے۔ کسی عمل کو جائز یا ناجائز کہنے کے لیے نص کی ضرورت صرف اسلام ہی میں نہیں ضروری ہے بلکہ بہت سے قدیم مذاہب میں بھی ضروری ہے۔ چنانچہ بھگوت گیتا میں شری کرشن جی فرماتے ہیں۔

"جو شاستروں میں لکھے کے مطابق اصولوں کو چھوڑ کر، اپنی مرضی کے مطابق کرم کرتا ہے، وہ سدھی کو نہیں پاتا، سُکھ کو نہیں پاتا۔ اور پرم گتی کو نہیں پاتا۔ اس لیے کہ کاریہ اور اکاریہ کو جاننے کے لیے شاستر گواہ ہے۔ جو شاستر کے طریقے سے جو کچھ یگیہ تپ دان کرتے ہیں، سو پرانی میری کرپا سے میری پرم گتی کو پاوے گا۔" (سولھواں ادھیائے)

اب رہا فکر اسلامی کی تشکیل کے سلسلے میں احادیث کے تنقیدی مطالعے کا سوال، تو اس کی اہمیت سے کون انکار کر سکتا ہے۔ فقہا نے اس کی اہمیت کو محسوس کرتے ہوئے تنقیدی مطالعے سے ہی استفادہ کر کے اپنے اپنے مذاہب فقہ کی بنیاد رکھی۔ چنانچہ،

۱۔ "امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، عمل میں اہل مدینہ کے عمل کو حجت مانتے ہیں، بلکہ کبھی کبھی حدیث صحیح پر بھی ترجیح دیتے ہیں۔"

۲۔ "امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، مسائل متعلقہ میں سب سے زیادہ صحیح حدیث کو عمل کے لیے منتخب کرتے ہیں۔ اس لیے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حدیث کے راویوں پر جرح و تعدیل کی بحثیں بکثرت پائی جاتی ہیں۔"

۳۔ "امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ، عمل کے لیے اصح، صحیح، حسن اور ضعیف حدیثوں کو حجت مانتے ہیں۔ بشرطیکہ ضعف معمولی ہو۔"

۴۔ "امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اصح، صحیح، حسن اور ضعیف حدیثوں کو قبول کرتے ہیں، لیکن اس طرح کہ تا حتی المقدور تمام احادیث ایک محل پر محمول ہو جائیں اور کوئی حدیث ترک نہ ہونے پائے۔ یہی وجہ ہے کہ احناف کے یہاں بہ نسبت جرح و تعدیل کے، توجیہہ و تاویل کا باب زیادہ وسیع ہے[۱]۔"

اس کے علاوہ اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ

---

[۱] ماخوذ از مقدمہ انوار المحمود فی شرح ابی داؤد ص۔ ۳۳ بحوالہ تقریر حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیری رح۔

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کئی مسائل پر ہر دو حضرات نے ابوحنیفہ رح کے قول سے اختلاف کیا ہے۔یہی نہیں بلکہ بعض مسائل میں اس وقت بھی مفتیانِ احناف ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ نہیں دیتے بلکہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ یا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہیں۔

اب رہا حضرات محدثین کا معاملہ تو ان حضرات نے تو بہت چھان بین کر کے احادیث کو اپنی تصنیفات میں شامل کیا ہے۔ ان حضرات نے ہر ایک راوی کی جانچ پڑتال کی، یہاں تک کہ اسماُالرجال کے نام سے ایک مستقل فن وجود میں آگیا۔اس طرح احادیث کی صحت وسقم کے اصول مدوّن کیے اور ان اصول پر ہر حدیث کو پرکھ کر اپنی تصنیف میں شامل کیا۔ہر ایک محدّث کے پاس لاکھوں روایتوں کا ذخیرہ تھا۔اس ذخیرے پر تنقیدی نگاہ ڈال کر بہت سی روایتوں کو تصنیف میں شامل نہیں کیا۔

آج کل بھی حضرات مفتیان کرام احادیث و آثار پر تنقیدی نگاہ ڈال کر فتاویٰ صادر کرتے ہیں۔چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مسائل میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کو نظرانداز کر کے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر فتویٰ دیا ہے اور تمام علما نے اس کو مفتیٰ بہٖ کا درجہ دیا ہے۔

موجودہ زمانے میں بھی جو جدید مسائل سامنے آتے رہتے ہیں، مثلاً رویت ہلال کا مسئلہ یا اذان و نماز میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال کا مسئلہ، یا ہوائی جہاز پر نماز کا مسئلہ، ان کے بارے میں بھی حضرات مفتیان کرام، احادیث کا تنقیدی مطالعہ فرما کر فتاویٰ صادر کرتے رہتے ہیں اور اس کی فی زمانہ شدید ضرورت بھی ہے۔مگر یہ کام کسی "اسلامیات" کے پی ایچ۔ ڈی، کسی اسلامی ملک کے وزیر قانون یا کسی اسلامی مملکت کے صدر یا وزیر اعظم کا نہیں ہے۔ اور نہ سپریم کورٹ یا ہائی کورٹ کے جج کا ہے بلکہ ان حضرات مفتیان کرام کا ہے، جن کی دقیق نگاہیں قرآن پاک، احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع صحابہ وغیرہ کی گہرائیوں تک پہنچ چکی ہوں۔

حسن الدین احمد

ذخیرۂ احادیث کی از سرِ نو جانچ

(اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز حیدر آباد کے ایک پروجیکٹ کی تفصیل)

ذخیرۂ احادیث کی از سرِ نو جانچ کے بارے میں اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز حیدر آباد نے جو شروعات کی تھی، میں ان کی صراحت کروں گا تاکہ آگے کام کرنے کے لیے راہ ہموار ہو اور جو کام ہوا ہے اس سے مدد لی جائے۔ نہ تو کوئی نئی بات کی جا رہی ہے، نہ ہی نئی تحریک پیش کی جا رہی ہے۔ یہ تحریک جو ۱۹۵۴ء میں آگے بڑھ چکی ہے، اہمیت کی حامل ہے اور ارباب علم کی توجہ خاص کی مستحق۔ یہ پیپر اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز کی یادداشت ہی کی بنیاد پر مرتب کیا گیا ہے۔ اس بات کو دہرانے کی ضرورت نہیں کہ ذخیرۂ احادیث نبوی ایسا قیمتی ذخیرہ ہے جس پر کوئی بھی مذہب فخر کر سکتا ہے۔ کون ایسا بدقسمت مسلمان ہوگا جس کو وثوق سے یہ بتلا دیا جائے کہ یہ حدیث نبوی ہے، اور وہ اس کو نہ مانے۔ احادیث کی جانچ کے لیے علمائے اسلام نے جو طریقے اختیار کیے اور جو احتیاطیں ملحوظ رکھیں، ان کو دیکھ کر عقل انسانی دنگ رہ جاتی ہے! احادیث کی جانچ ہی کے سلسلے میں علم الرجال وجود میں آیا۔ اس جانچ کے نتیجے میں چھ مستند مجموعے مرتب ہوئے جو اسلامیات کا نہایت قیمتی اثاثہ ہیں۔ ان سب باتوں کے باوجود، یہ حقیقت ہے کہ آج تک کوئی بھی قطعیت کے ساتھ یہ کہنے کے موقف میں نہیں کہ ان چھ مستند مجموعوں میں جو احادیث ہیں وہ سب عین فرمودۂ رسولؐ ہیں یا جن احادیث کو غیر مستند قرار دیا گیا ہے، ان میں کوئی بھی حدیث فرمودۂ رسولؐ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جانچ پڑتال اور تحقیق کے جو جدید طریقے ہیں، ان کو استعمال کرتے ہوئے ذخیرۂ احادیث کی از سرِ نو جانچ کا سوال سامنے آتا ہے۔

اس بارے میں مختلف نقطۂ نظر رکھنے والے علمانے کافی بحث کی ہے۔ یہاں علامہ اقبال نے جو علمی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے، اس کو پیش کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

علامہ اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے چھٹے خطبے میں عہدِ حاضر کے ناقدین کے بارے میں لکھا ہے کہ انھوں نے بحیثیت مجموعی یہ قرار دے دیا ہے کہ احادیث کو ناقابلِ اعتبار ٹھہرانا چاہیے۔ پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے، جو اسلام کی عالم گیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے، احادیث سے اعتنا نہیں کیا اور یہ کہ امام موصوف نے فقہی احادیث کے بارے میں جو روش اختیار کی، سرتاسر جائز اور درست تھی۔ اگر آزادیِ اجتہاد کی وہ تحریک جو دنیائے اسلام میں پھیل رہی ہے، احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں، تو اس سے اہلِ سنت والجماعت کے ایک امام ہی کی پیروی مقصود ہے۔ علامہ اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آں حضرت صلعم نے احکام قرآن کی تعبیر فرمائی، تو اس سے قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہوگی جو قرآن پاک نے قانون کے متعلق قائم کیے ہیں۔ پھر یہ ان اصولوں کی قدر و قیمت ہی کا پورا علم ہے جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی ماخذ کی ازسرِ نو تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں۔

جب امام بخاری نے صحیح و سقیم روایات کی چھان بین اور ان کی تدوین کا کام شروع کیا تو من جملہ ان چھ لاکھ حدیثوں کے، جو ان کے علم میں آئیں، ۷،۳۹۷ یا دوسری روایت کے بموجب ۷،۲۹۵ احادیث کو انھوں نے صحیح تسلیم کیا اور باقی تمام کو غیر مستند قرار دیا۔ اعادہ و تکرار کو نظر انداز کیا جائے تو یہ تعداد بھی گھٹ کر صرف ۲،۷۶۲ رہ جاتی ہے۔ خود صحاح ستّہ میں، ہم ایسی روایات سے دو چار ہوتے ہیں جو آں حضرت صلعم کے صحیح ذہنی کیفیات تک رسائی حاصل کرنے میں ممد و معاون نہیں ہیں۔ بعض ایسی روایات بھی ملتی ہیں جو نہ صرف قرآن شریف کے بنیادی رجحانات سے متصادم ہوتی ہیں، بلکہ جو تصویر آنحضرت صلعم کی سیرت و کردار کی قرآن شریف میں

پیش کی گئی ہے، اس کے بالکل برعکس ہیں۔ یہ اس وجہ سے ہوا کہ انتخاب کا معیار داخلی نوعیت کا تھا جس میں زیادہ تر راویوں کے ظاہری زہد و تقویٰ کو دیکھا جاتا تھا اور خارجی طریقے کو بڑی حد تک نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔

۱۹۵۴ء میں اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز حیدر آباد کی جانب سے، جس کا مقصد علوم اسلامیہ کے مختلف شعبوں میں تحقیقاتی کام کرنا اور افکار اسلامی کو جدید دنیا کے مسائل سے منطبق کرنا تھا۔ اس ادارے کے بانی و صدر ڈاکٹر عبداللطیف صاحب نے اس اہم کام کی جانب توجہ کی فروری ۱۹۵۴ء میں ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب نے ایک یادداشت، دنیا کے مختلف حصوں میں رہنے والے سربرآوردہ اربابِ علم، اربابِ صحافت، اربابِ قانون اور اربابِ حل و عقد کی خدمت میں روانہ کی۔ اس میں یہ تجویز پیش کی گئی تھی کہ ' اصولوں پر روایتوں کی از سرِ نو چھان بین کی جائے اور اس طرح قرآنی نظام فکر کو غیر ضروری اجز اور ایسے زواید سے پاک کیا جائے جو زیادہ تر یہودی، مجوسی، نسطوری اور دیگر اثرات کی پیداوار ہیں اور جن کو دانستہ طور پر آنحضرت صلعم سے منسوب کیا گیا ہے۔ تاوقتیکہ روایات کی مزید تحقیق نہ ہو اور کھرے کھوٹے کو ایک دوسرے سے جدا نہ کر دیا جائے، افکار اسلامی کی از سرِ نو تشکیل کی کوئی کوشش بار آور نہ ہو سکے گی۔ اس غرض کے لیے اہلِ علم حضرات کی ایک موزوں جماعت تشکیل دی جانے کی تجویز پیش کی گئی جس کو پوری اسلامی دنیا کی تائید اور نمائندگی حاصل ہو اور یہ جماعت احادیث صحیحہ کا ایسا مستند اور مصدقہ مجموعہ مرتب و مدوّن کرے جو موجودہ دنیا کے تعلق سے محکمات قرآنی کے فہم و مطالعے میں ممد و معاون ہو سکے اور جس کی بنا پر تمام اُمت کے لیے ایک مشترکہ اساس پر فقہ کی تدوین و ترتیب کا کام انجام پا سکے۔ ظاہر ہے کہ اس اہم اور نازک کام کو کل عالم اسلام کے قابل ترین اربابِ علم کی ایک موزوں جماعت ہی سرانجام دے سکتی ہے۔ علمائے اسلام کی امداد حاصل کرنے سے یہ امر پیش نظر تھا کہ کسی مستند علمی ادارے کی سرپرستی میں ایک ایسے اجتماع کے لیے راہ ہموار کی جائے جو اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز کی تجویز کو مجتہدانہ انداز میں عملی جامہ پہنا سکے۔

حسب ذیل عنوانات پر علمائے اسلام کی آراء طلب کی گئی تھیں۔

۱۔ کیا احادیث کے سارے ذخیرے کی از سرِ نو جانچ اور احادیث نبوی کے ایک مستند

مجموعہ کی ترتیب و تدوین ضروری ہے :

۲. اس کام کی تکمیل کے لیے طریقۂ تحقیق کیا ہونا چاہیے ؟

۳. مجوزہ مجلسِ تحقیق کی تشکیل کیوں کر عمل میں لائی جائے ؟

۴. مجلس تحقیق کس قسم کے ارکان پر مشتمل ہو ؟

۵. فرائض مجلس کا تعین ؟

۶. تحقیقاتِ علمی کے انتظامات اور ان کے نتائج کی نشر و اشاعت کے لیے سرمایہ کی فراہمی کا کیا طریقہ اختیار کیا جائے ؟

یادداشت نہ صرف دنیا بھر کے اکابر علما کو بھیجی گئی، بلکہ کثیر الاشاعت اسلامی رسائل نے اس یادداشت کو شائع کیا اور اس طرح مسلمانوں کے روشن خیال طبقے کے ایک نہایت وسیع حلقے تک پہنچایا:

جو جوابات وصول ہوئے ان کو ہر طرح تشفی بخش قرار دیا جا سکتا ہے۔ جوابات کی ایک بڑی تعداد نے اکیڈمی کی تجویز سے اتفاق کیا۔ خاص طور پر مولانا عبد القدیر صدیقی کی تائید خاص اہمیت کی حامل تھی۔ اس کے علاوہ تائید کرنے والوں میں مولانا عبد السلام ندوی، شیخ الازہر ڈاکٹر عبد الرحمٰن تاج، شیخ منیر القاضی بغداد، شرقِ اردن کے قاضی القضاۃ، ڈاکٹر عبد اللہ الطیب خرطوم، مولانا عبد الوہاب بخاری مدراس، احمد کمال قاہرہ، جسٹس بشیر احمد سعید مدراس، مولانا محمد جعفر ندوی لاہور شامل تھے۔

جن حضرات نے تائید نہیں کی ان میں اولاً وہ روایات پرست حضرات تھے جو حالت موجودہ میں کسی تبدیلی کے روادار نہیں اور جو ذخیرۂ حدیث کی از سرِ نو جانچ کے مخالف تھے۔ ان میں ڈاکٹر عمر فرخ دمشق، پروفیسر ایم اے عمروی قاہرہ، ڈاکٹر محمد حمید اللہ پیرس شریک تھے۔

دوسرے وہ حضرات تھے جو قرآن شریف کو ہر طرح کافی سمجھتے تھے۔ انھوں نے احادیث کے سارے ذخیرے کو ظن کہہ کر اور اسلام کے لیے اس کو غیر اہم قرار دے کر مسترد کرنے کی رائے دی۔ ان میں مولانا محمد اسلم جیراجپوری جامعہ ملیہ اسلامیہ، ڈاکٹر عبد العزیز الاروس قاہرہ، محمد اجمل خاں دہلی، غلام احمد پرویز کراچی، محمد نجیب انصار القرآن قاہرہ شامل تھے۔

تیسرے وہ حضرات تھے، جو سمجھتے تھے کہ روایتی اسلام کے سارے ڈھانچے کو نظر انداز

کردیا جائے جس کی تعمیر، قرآن وحدیث کے تعامل سے ہوئی، اور صرف اسلام کی روح پر قناعت کر لی جائے اور مسلم معاشرے کو غیر مذہبی بنایا جائے۔ ان میں پروفیسر آصف علی فیضی اور مسٹر احمد امین بلمان استنبول شریک تھے۔

یہ اسلامیات اور عالم اسلام کے لیے نہایت اہم اور مضمرات کے حامل پروجکٹ کی ابتدا تھی۔ وہ پروجکٹ، جو اسلامیات کی تاریخ میں اپنی نوعیت کا پہلا قدم تھا۔ اس کام میں گوناگوں وجوہات کی بنیاد پر مزید پیش رفت نہ ہو سکی۔ لیکن آئندہ اس قسم کا کوئی کام ہو تو اس بنیادی کام سے مدد لی جاسکے گی اور ذخیرۂ احادیث کی ازسرِ نو جانچ کا کام تو جلد یا بدیر ہونا ہی ہے۔

ریاست علی بجنوری

فقہ حنفی میں فہم معانی کے اصول

اور

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

(الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے اکیاسی دن پہلے حج الوداع میں عرفہ کے دن ترتیب نزول کے اعتبار سے قرآن کریم کی آخری آیت "الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا" نازل ہوئی۔ جس میں خداوند قدوس نے ارشاد فرمایا کہ "آج میں نے تمہارا دین مکمل کر دیا، اور میں نے تم پر اپنی نعمت تمام کر دی اور دین کے طور پر تمہارے لیے میرے نزدیک اسلام ہی پسندیدہ مذہب ہے۔"

مراد یہ ہے کہ زمانۂ رسالت تمام ہوا۔ دین سماوی کی تعلیم اور خداوند قدوس کے ارشادات مکمل ہو گئے۔ اب مسلمانوں کو کسی بھی معاملے میں دوسروں کو دریوزہ گری کی ضرورت نہیں۔ ہماری نعمتیں، ہماری رحمت کے دعوے، اور قرآن کریم نیز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیوض وانوار پورے کر دیے گئے۔ آئندہ کے لیے ان منصوص احکام پر عمل درآمد ہوگا، یا غیر منصوص معاملات میں منصوص احکام کی روشنی سے اخذ واستنباط کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اس آخری امت کے لیے صرف دین اسلام ہی کو پسند کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس دین میں کسی قسم کا عقلی یا نقلی نقص نہیں ہے۔ کسی باب میں ترمیم وتنسیخ یا تبدیلی کی گنجائش نہیں ہے۔ اب تم زندگی کے کسی شعبے میں اسلام کے علاوہ کسی اور مذہب یا طریق کار کے

حاجت مند نہیں رہے۔

چنانچہ مسلمانوں نے اس ارشاد ربانی کے مطابق جب زندگی کی ضروریات کے لیے قرآن کریم اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے استفادے کے طریقے متعین کیے تو اسے قرآن کریم اور ختم رسالت کا اعجاز کہنا چاہیے کہ جو قواعد وضوابط مقرر کیے گئے ہیں وہ دنیا کے کسی انقلاب اور زمانے کے کسی تغیر سے بے کار یا بے اثر نہیں ہوئے۔ اور انہی قدیم پیمانوں سے اسے اس نئی دنیا کی پیمایش بھی بہ آسانی ممکن ہے۔ اور اسی قیاس واستنباط میں ان تمام مسائل کا حل موجود ہے جنھیں علوم جدیدہ کا سیل رواں اپنے ساتھ لایا ہے۔

ہونا بھی یہی چاہیے تھا کہ ادیان سماوی کا وہ آخری قانون جسے تمام چیزوں کے جاننے والی ذات حکیم نے دنیا میں آسکنے والے تمام انقلابات و تغیرات کی رعایت اور انسانی ضروریات کا لحاظ کر کے تعلیم فرمایا اس میں اتنی جامعیت ہو کہ وہ ترقی پسند انسان کی ہر دَور میں کامل رہنمائی کے لیے کافی ہو۔ اس لیے یقین کے ساتھ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے اسلامی اصول، عام اس سے کہ منصوص ہوں یا مستنبط، انشاء اللہ بشرط غور و تدبر تمام مسائل کے لیے کافی ووافی ہیں۔

علوم جدیدہ سے پیدا ہونے والے نئے مسائل سے انکار یا صرف نظر بھی ممکن نہیں ہے، اور نہ کسی نبی کی بعثت کا امکان ہے، ایسے میں مذہب اسلام کی شان کمال۔ کے اظہار اور ضروریات انسانی کی تکمیل کی اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں کہ پرانے اصول نئے مستند علما کی توجہات کا مرکز بنیں۔ اور اخذ واستنباط کی ان وسعتوں کو کام میں لایا جائے جو ہر غائب و موجود کے عالم، ہر جدید و قدیم کے خالق، خداوند قدوس نے اپنے دین متین میں ملحوظ رکھی ہیں۔ کیوں کہ وہ علم ازل میں یقیناً یہ بات بھی جانتا تھا کہ اسے اپنی دنیا کو کہاں سے کہاں تک لے جانا ہے۔

اس لیے اگر ہم مسلمان ہیں، اگر ہم تکمیل دین پر ایمان رکھتے ہیں، اور اگر ختم نبوت کا عقیدہ ہمارے ایمان کی اساس ہے، اور الحمد للہ ایسا ہی ہے، تو ہمیں یہ بھی یقین کرنا

ہوگا کہ ہمارے یہی اصول نہ صرف موجودہ ضرورتوں بلکہ قیامت تک پیش آسکنے والی تمام ضرورتوں کے لیے ایسے ہی کافی ہیں جیسے کہ کبھی تھے۔ کیوں کہ گو نزول وحی کا دروازہ بند ہے لیکن اخذ و استنباط کی راہیں کھلی ہوئی ہیں۔ افسوس اگر ہے تو اس پر ہے کہ ضروریات زمانہ کے ساتھ ہماری بے اعتنائیاں بڑھتی گئیں۔ مختلف سیاسی وغیر سیاسی عوامل کی بنیاد پر علما کا عوامی رسوخ کم ہوتا چلا گیا۔ اور عرصے سے اخذ و استنباط کے کارخانے کی رونق ماند پڑ گئی۔ ضروریات زمانہ سے مجبور ہو کر کہیں کوئی آواز اٹھتی بھی ہے تو وہ ان لوگوں کی طرف سے اٹھتی ہے جنھیں علما پر اعتماد نہیں ہے، اور خود وہ اخذ و استنباط کی صلاحیت سے محروم ہیں۔ اخذ و استنباط کی صلاحیت تو وہ کیا رکھتے، انھیں قدیم اسلامی مذاہب اور قابل قدر مجتہدین کے طریق کار کو سمجھنے کا بھی سلیقہ نہیں ہے۔

مجھے اس تلخ نوائی کے لیے معاف رکھا جائے کہ یہ آواز اکثر ان لوگوں کی طرف سے اٹھتی ہے جو اجتہاد اور اخذ و استنباط کے اصلاحی فرق کو بھی سمجھنے پر قادر نہیں ہیں۔ عہد حاضر میں مسائل جدیدہ کے لیے جتنی مساعی کی جارہی ہے ان سب کو اخذ و استنباط کا نام دینا زیادہ موزوں ہے۔ یہ دانش مندی کے خلاف ہے کہ ہم اس کے ذیل میں اجتہاد کی بحث چھیڑ کر خواہ مخواہ ان قدیم طرز کے قابل قدر علما کو چراغ پا کر دیں جو تجربے کی روشنی میں یہ باور کر چکے ہیں کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد کوئی شخصیت ایسی نظر نہیں آئی جس کو مجتہد مطلق تسلیم کر لینے پر پوری امت مسلمہ نے اتفاق کیا ہو۔ پھر یہ کہ اگر ہماری ضرورتیں اخذ و استنباط کی کوششوں سے پوری ہو جاتی ہوں تو ہمیں کیا ضرورت ہے کہ ہم ایک اختلافی بحث کا دروازہ کھولیں اور قابلِ اعتماد علما کی نظر میں اپنی مساعی کو مشکوک بنانا ضروری سمجھیں۔

"فکر اسلامی کی تشکیل جدید" کے سلسلے میں کیا جانے والا موجودہ سمینار بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اگر اس کو مفید اور بار آور بنایا جاسکے تو یہ ایک ضرورت کی تکمیل بھی ہے۔ ناچیز کو اس سلسلے میں "فقہ حنفی میں فہم معانی کے اصول" کا موضوع دیا گیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک فہم معانی کے کیا اصول ہیں؟ یہ بتانے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اصول شریعت کا اجمالی تذکرہ کر دیا جائے جمہور مسلمانوں کے نزدیک شریعت کے وہ اصول جن سے اخروی نفع ونقصان یا دنیوی احکام ثابت کیے جاسکیں صرف چار ہیں، قرآن کریم، سنّت رسولؐ، اجماع اور قیاس۔

ان میں قرآن کریم اور سنّت رسولؐ کو اصل الاصول کی حیثیت، حاصل ہے۔ اور یہی دراصل اجماع اور قیاس کے لیے سرچشمہ اور ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں کیوں کہ اجماع بھی کسی ایسی بات پر منعقد ہوتا ہے جو خبر واحد یا قیاس یا کسی اور طریقے پر مفہوم ہو۔ کسی بے بنیاد امر پر اجماع کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ جو جی میں آئے اس پر اجماع منعقد کر لیا جائے۔ اسی طرح قیاس کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ فرع کو اصل کے ساتھ علّت حکم میں مشترک قرار دیا جائے یعنی کسی منصوص امر کے حکم کی علّت متعین کرنا اور پھر جہاں جہاں یہ علّت نظر آئے اور کوئی مانع یا فارق موجود نہ ہو وہاں وہاں اس حکم کو متعدی کرنا قیاس ہے۔ اسی لیے قیاس ایسی اصل پر جائز نہیں جو کسی حکم کے ساتھ مخصوص ہو، نہ ان احکام میں جائز ہے جو خلاف قیاس ہوں۔ اور نہ ایسی خصوص پر قیاس کی اجازت ہے جن کی علّت کا ادراک ممکن نہ ہو۔ لیکن قرآن و حدیث اور اجماع و قیاس کے سلسلے میں کی جانے والی اصولی بحثیں ناچیز کے موضوع سے خارج ہیں اس لیے اسی قدر قلیل پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

ناچیز کا اصل موضوع یہ ہے کہ علماء احناف نے قرآن کریم اور احادیث سے فہم مراد کے جو طریقے متعین کیے ہیں وہ کیا ہیں؟ ان کا دائرہ کتنا وسیع ہے؟ اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں ان سے کس حد تک استفادہ کیا جا سکتا ہے۔؟

اس سلسلے میں ناچیز اپنے محدود مطالعے کی بنیاد پر اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ الفاظ و عبارت سے فہم معانی اور تعین مراد کے متعدد طریقے اہل زبان کے نزدیک معتبر اور مستعمل ہیں لیکن علماء مجتہدین نے قرآن کریم اور احادیث سے معانی کے تعین کے لیے صرف ان طریقوں کو قبول کیا ہے جو تجربے کی روشنی میں صحیح مراد تک پہنچنے میں یقین کا درجہ رکھتے ہیں۔ جو طریقے اس سلسلے میں مفید یقین نہیں تھے ان کو احناف

نے قرآن وسنت کے بارے میں قبول نہیں کیا ہے۔ اور اس طرح انھوں نے شریعت کو گمراہیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک مضبوط حصار باندھ دیا ہے۔ اور یقین کیا جاتا ہے کہ اگر استنباط کے سلسلے میں ان مفید یقین طریقوں کی پابندی کی جائے تو انشاءاللہ ضلال یا گمراہی سے دین مبین کو محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔

علماء احناف کے نزدیک یہ مفید یقین طریقے صرف چار ہیں اس لیے کہ کوئی بھی شخص جب کوئی گفت گو کرتا ہے تو اس سے کسی نہ کسی مضمون کی ادائگی مقصود ہوتی ہے۔ یہ مقصدی مضمون یا مرکزی نقطۂ نظر، عبارت میں پائی جانے والی دوسری چیزوں سے یقیناً اہم ہوتا ہے اسی کو اصطلاح میں "عبارۃ النص" کہتے ہیں یعنی وہ معانی جن کے لیے عبارت لائی گئی ہے، اور جو سیاق وسباق سے ثابت نہیں۔ جیسے الحمد للہ رب العالمین حمد باری کے لیے عبارۃ النص ہے۔ یا مثلاً ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونہم نارا وسیصلون سعیرا (جو لوگ یتیموں کے اموال کو ظلم کے طور پر کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں صرف آگ بھرتے ہیں وہ جہنم رسید کیے جائیں گے) اس آیت کی عبارۃ النص سے ثابت ہوا کہ یتیموں کے اموال کا ظلم کے طور پر کھانا بدترین معصیت ہے جو دنیا و آخرت میں سزا و عذاب کا سبب ہوگا۔

اور اگر عبارت ان معانی کے لیے لائی تو نہیں گئی ہے لیکن الفاظ اپنے لغوی معنیٰ، یا عرفی مراد یا لازمی معنیٰ کے طور پر کسی بات پر دلالت کرتے ہوں اور یہ بات متکلم کے مقصد کے خلاف بھی نہ ہو تو یہ اشارۃ النص ہے۔" مثلاً ان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ۔ (اگر یہ خوف ہو کہ تم ازدواج کے درمیان عدل پر قائم نہ رہ سکو گے تو صرف ایک بیوی پر اکتفا کرو) یہ آیت اس بارے میں عبارۃ النص ہے کہ اگر بیویوں کے درمیان عدل نہ کر سکنے کا یقین ہو تو صرف ایک بیوی پر اکتفا کرنا واجب ہے۔ لیکن اشارۃ النص یعنی لازمی معنیٰ کے طور پر یہ بات بھی سمجھی گئی کہ بیوی کے ساتھ عدل و انصاف برتنا اور اس پر ظلم نہ کرنا ہر حال میں ضروری ہے خواہ ایک ہی ہو۔

اور اگر مراد ترجمۂ لغوی سے اس طرح متعین کی گئی ہو کہ وہ بعینہٖ ترجمۂ لغت تو نہیں

ہے مگر ترجمۂ لغوی سے بدرجۂ اولیٰ اس کو سمجھا جارہا ہے تو اس کو "دلالۃ النص" کہتے ہیں۔ مثلاً لا تقل لھما اف (والدین سے اف بھی نہ کہو)۔ لفظ "اف" نہ کہنے کے بارے میں یہ "عبارۃ النص" ہے اور جب اف تک کہنے کی اجازت نہیں تو اس سے زائد تکلیف جیسے سب وشتم یا ضرب بدرجہ اولیٰ حرام ہوگی۔ اس لیے سب وشتم اور ضرب کی حرمت پر اس کو "دلالۃ النص" کہنا چاہیے۔ یا مثلاً ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلماً انما یاکلون فی بطونھم نارا۔ یتیموں کے مال کو ظلم کے طور پر ولی یتیم کا خود استعمال کرنا حرام ہوا تو ظلم کے طور پر دوسرے لوگوں کو دست اندازی کا موقع دے کر ان کے اموال کو تباہ و برباد کرنے کا موقع دینا بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا۔

اور اگر ایسی بات کہی گئی ہے جس کا صحیح ہونا یا اس پر عمل کرنا عقلاً یا شرعاً کسی اور امر زائد کے مان لینے پر موقوف ہے تو اس امر زائد کو "اقتضاء النص" کہتے ہیں۔ مثلاً آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دفع عن امتی الخطاء والنسیان (میری امت سے بھول چوک کو ختم کردیا گیا ہے)۔ حالانکہ یہ بات خلاف ظاہر ہے، کیوں کہ بھول چوک اس اُمت سے واقع ہوتی رہتی ہے اس لیے عقلاً و شرعاً کلام کی تصحیح کے لیے ضروری ہے کہ اس کی مراد یہ متعین کی جائے کہ میری امت سے بھول چوک کا گناہ ختم کردیا گیا ہے۔ یا مثلاً کسی نے خادم سے کہا کہ میرے کمرے سے کتاب نکال لاؤ، تو یہ کلام کتاب لانے کے بارے میں "عبارۃ النص" ہے۔ لیکن چونکہ کتاب کا لانا، کمرہ کھول لینے کی اجازت پر موقوف ہے اس لیے کمرہ کھول لینے کی اجازت پر اس کلام کی دلالت "اقتضاء النص" کے طور پر قرار دی جائے گی۔

ان الگ الگ مثالوں کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی آیت پر ان چاروں استدلال کے طریقوں کا اجرا کردیا جائے۔ مثلاً قرآن کریم کی پہلی آیت ہے الحمد للّٰہ رب العالمین، (تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جو تمام جہانوں کا پرورش کرنے والا ہے)

اس آیت کو حمد باری میں "عبارۃ النص" کہیں گے، اس لیے کہ یہ آیت اللہ تعالےٰ نے اپنے بندوں کو اپنی حمد کا طریقہ بتلانے کے لیے نازل فرمائی ہے۔ اور تمام جہانوں کا پروردگار ہونا بھی لغوی معنیٰ سے ثابت ہوتا ہے مگر اس کو ثابت کرنے کے لیے آیت نازل نہیں کی گئی ہے، اس لیے صفت ربوبیت پر استدلال کے لیے اس کو "اشارۃ النص"

کہا جائے گا۔ پھر یہ کہ حمد اس ذات کی کی جاتی ہے جس نے حمد کرنے والے کے ساتھ حسان کیا ہو، اس لیے کسی ذات کے حمد کی تمام صورتوں کے استحقاق سے بدرجہ اولیٰ یہ ت سمجھ میں آگئی کہ وہ ذات جس کی حمد کی جارہی ہے، حمد کرنے والے پر احسان کرنے الی اور اس کو انعامات سے نوازنے والی ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کے منعم ومحسن ہونے کے لیے اس آیت کریمہ سے کیا گیا استدلال، "دلالۃ النص" ہے۔ پھر یہ کہ انعامات سے نوازنا اور احسان کرنا موقوف ہے با اختیار اور صاحب ارادہ ہونے پر، اس لیے باری تعالیٰ کے مختار و مرید ہونے پر اس آیت سے استدلال "اقتضاء النص" کہلائے گا۔ یا مثلاً قرآن کریم میں سورۂ اخلاص قل ھو اللہ احد اللہ الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفوًا احد ہے۔ یہ سورت چونکہ مشرکین کی تردید اور توحید کے اثبات کے لیے نازل کی گئی ہے اس لیے توحید ثابت کرنے کے لیے یہ "عبارۃ النص" ہے کیوں کہ توحید کا ثابت کرنا ہی اس سورت کا مرکزی مضمون ہے۔ اور چوں کہ اس میں ایک آیت ہے "اللہ الصمد" (اللہ بے نیاز ہے) جس کے لغوی ترجمے سے بے نیازی ثابت ہوئی اس لیے بے نیازی کے اثبات میں یہ صورت "اشارۃ النص" ہوئی۔ پھر یہ کہ جو سب سے بے نیاز ہو وہ کسی دوسرے کا پیدا کیا ہوا بدرجۂ اولیٰ نہ ہونا چاہیے، اس لیے خداوند قدوس کے فانی وحادث نہ ہونے پر اس سورت سے استدلال "دلالۃ النص" ہے۔ اور اسی سورت کی "اقتضاء النص" سے یہ سمجھ میں آیا کہ خداوند قدوس کو واجب بالذات، سمیع وبصیر، حی و مرید وغیرہ ہونا چاہیے کیونکہ ان اوصاف ہی کے تسلیم کرلینے پر بے نیازی کا ثبوت موقوف ہے یا مثلاً آیت نازل ہوئی "لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ" آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم فراموش ہوجانے کے اندیشے سے حضرت جبریل امین کے ساتھ ساتھ وحی کے کلمات دہراتے جاتے تھے۔ ارشاد ہوا کہ "زبان نہ ہلاؤ کہ جلدی یاد ہوجائے"۔ "عبارۃ النص" سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم کو بغور سننا چاہیے اس لیے کہ یہ اس کا مرکزی مضمون ہے۔ "اشارۃ النص" سے سمجھا گیا کہ تلاوت قرآن کے وقت سکوت ضروری ہے، کیونکہ سکوت زبان کو حرکت نہ دینے کا لازمی نتیجہ ہے۔ نیز اسی آیت کی "دلالۃ النص" سے معلوم ہوا کہ جب اس وقت یاد کرلینے

کی غرض سے زبان سے وحی کا دہرانا بھی ممنوع ہے تو دوسرے ایسے مشاغل اور خیالات جو قطعاً مضر ہیں بدرجۂ اولیٰ ممنون ہوں گے۔ اور "اقتضاء النص" کے طور پر سمجھ میں آیا کہ حفظ وحی بلکہ سمجھنے اور یاد رکھنے والی بات کا تحفظ تکرار زبانی پر موقوف نہیں، بلکہ اس کے لیے غور و تدبّر ضروری ہے۔

ان مباحث سے ایک یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ استدلال کے ان چاروں طریقوں کا دامن بہت وسیع ہے۔ بظاہر تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاید تعیین مراد کے لیے الفاظ کے میدان کو تنگ کر دیا گیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان طریقوں میں اس قدر وسعت ہے کہ انسانی ضرورت کے اکثر مسائل کا استخراج و استنباط ان کے ذریعے ممکن ہے۔ ماضی میں ان ہی طریقوں کے ذریعے ان مسائل کا استنباط کیا گیا ہے جو بظاہر قرآن کریم میں غیر مذکور معلوم ہوتے ہیں۔ میں اس کے لیے چند مثالیں دوں گا۔

حجاج بن یوسف ثقفی کے سامنے ایک عالم پیش کیے گئے، جن کے قتل کیے جانے کا حکم ہو چکا تھا، البتہ رہائی کے لیے شرط یہ تھی کہ اگر وہ معینہ مدت کے اندر قرآن کریم کی کسی آیت سے لڑکی کی اولاد کا ذریت میں شامل ہونا ثابت کر دیں تو انھیں رہا کر دیا جائے گا۔ ان عالم نے چند روز کے بجائے اسی مجلس میں یہ آیت پڑھی۔

ومن ذریته داؤد و سلیمان و ایوب و یوسف و موسیٰ و ھارون وکذلک نجزی المحسنین و زکریا و یحییٰ و عیسیٰ و الیاس کل من الصلحین۔	اور ان (حضرت نوح) کی ذریت میں سے داؤد اور سلیمان کو، ایوب اور یوسف کو، موسیٰ اور ہارون، کو، اور اسی طرح ہم نیکوکاروں کو بدلا دیتے ہیں۔ اور زکریا اور یحییٰ، عیسیٰ اور الیاس، یہ سب نیک کام کرنے والوں میں سے ہیں۔

اور حجاج سے کہا کہ یہ بتاؤ کہ حضرت عیسیٰ، حضرت نوح کی ذرّیت میں لڑکے کی طرف سے آتے ہیں یا لڑکی کی طرف سے؟ ظاہر ہے کہ حضرت عیسیٰ، لڑکی کی طرف سے ذرّیت نوح میں شامل ہیں، اور جب حضرت عیسیٰ لڑکی کی طرف سے ذرّیت نوح میں آسکتے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد حضرت فاطمہ کی طرف سے ذرّیت رسول میں شامل ہے۔

یہ قصہ تو اس عہد کا ہے جب مسلمانوں میں اجتہاد کا ذوق بیدار تھا، لیکن نا

نے رحمۃ اللعالمین کے مصنف قاضی سلمان منصور پوری کا ایک استدلال دیکھا، حضرات شیعہ کا خیال ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صلبی اولاد میں صرف ایک لڑکی حضرت فاطمہ ہیں، اور دوسری صاحبزادیاں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صلبی اولاد نہیں ہیں بلکہ وہ ازواج مطہرات کے ساتھ آئی ہوئی ہیں۔ تاریخی نقطۂ نظر سے تو یہ بات غلط تھی ہی، لیکن قاضی صاحب مرحوم نے ازروئے نص قرآنی اس کا غلط ہونا ثابت کیا، انھوں نے استدلال کیا کہ قرآن کریم میں آیا ہے۔

یا ایھا النبی قل لازواجك وبناتك ونساء المومنین یدنین علیھن من جلابیبھن ۔	اے پیغمبر! آپ اپنی ازواج اور اپنی بیٹیوں سے اور مسلمانوں کی بیویوں سے کہہ دیجیے کہ وہ اپنی چادروں کو اپنے اوپر لٹکا لیا کریں۔

یہ آیت حجاب کے بارے میں "عبارۃ النص" ہے، لیکن اس میں لفظ "بنات" استعمال کیا گیا ہے جو بنت کی جمع ہے۔ اور ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ کلام کا حقیقی معنی پر محمول کرنا اصل ہے اور جب تک حقیقی معنی درست ہو سکتے ہوں اس وقت تک مجازی معنیٰ مراد لینا خلاف اصل ہے۔ اس لیے قرآن کریم میں استعمال کیے گئے لفظ بنات کو حقیقت میں مستعمل قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیوں کی تعداد ایک سے زائد اور کم از کم تین ہو۔

لفظ بنات سے کیا گیا یہ استدلال چونکہ ترجمۂ لغوی سے ہے اور یہ متکلم کی مراد کے خلاف بھی نہیں ہے اس لیے اس کو "اشارۃ النص" سے استدلال کرنا کہا جائے گا۔

مجھے عرض یہ کرنا ہے کہ لڑکی کی اولاد کا ذریت میں شامل ہونا، یا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیوں کی تعداد کا ایک سے زائد ہونا، بظاہر یہ دونوں مسئلے ایسے تھے جن کا قرآن کریم میں مذکور ہونا سمجھ میں نہیں آتا تھا، لیکن دیکھیے کہ یہ دونوں مسئلے قرآن کریم ہی کی آیتوں سے ثابت کر دیے گئے۔

البتہ یہ بات ملحوظ رہے کہ معنی مرادی پر ان تمام طریقوں کی دلالت، قوت وضعف کے اعتبار سے یکساں نہیں ہے، گو کہ یہ تمام استدلالات بذات خود مفید ہیں لیکن

"عبارۃ النص" ان میں سب سے قوی تر ہے۔ دوسرا درجہ "اشارۃ النص" کا ہے، اور تیسرا اور چوتھا درجہ "دلالۃ النص" اور "اقتضاء النص" کا ہے۔ مختلف آیتوں کے درمیان ان دلالتوں کے تعرض کو قوت وضعف کے اعتبار سے راجح اور مرجوح قرار دیا جاتا ہے۔ اس لیے استنباط کرنے والوں کو پوری ژرف نگاہی سے یہ متعین کرنا چاہیے کہ آیت یا حدیث سے ان کا کیا ہوا استنباط استدلال کی کس قسم میں داخل ہے تاکہ تعارض کے مواقع پر وجوہ ترجیح میں صحیح موقف اختیار کیا جا سکے۔

علمائے احناف کے مقرر کردہ اس دائرۂ استنباط کی صحت اور وسعت کے اس مختصر تذکرے کے ساتھ مجھے "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" کا کام کرنے والوں سے یہ عرض کرنا ہے کہ وہ اپنی مساعی میں ہر مرحلے پر اس محتاط طریق استنباط کی پابندی کریں، تاکہ جدید مسائل کی گتھیوں کو سلجھانے میں ان کی کوششیں گمراہی سے محفوظ رہیں۔

اس بحث سے غالباً یہ مسئلہ بھی روشنی میں آ گیا کہ عبارۃ النص کی تعیین کے لیے تو شاید فقریا اپنے موضوع پر کامل دست گاہ کی ضرورت نہ ہو کیونکہ مضمون کے مرکزی نقطہ کی گرفت کے لیے ہر جگہ بہت زیادہ دقت نظر کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن استنباط کے دوسرے تین طریقوں کا استعمال صرف ان ہی لوگوں کا کام ہے جو شرعی اور قانونی الفاظ کے سمجھنے میں مہارت اور تجربہ رکھتے ہوں، اور اسی کے ساتھ انھیں عربی زبان پر بھی کامل دسترس ہو، اس لیے کہ ان چیزوں کے بغیر قرآن و حدیث میں پائی جانے والی نصوص کے معانی کا تعین ممکن نہیں ہے۔

پھر یہ کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے سلسلے میں عقائد کی بحث ہو یا مسائل کی، اپنے موقف کا اثبات ہو یا آنے والے اشکالات کی جواب دہی، ان تمام معاملات میں ان حضرات کی بات ہی مستند قرار دی جا سکے گی جو اس طریق کار کو اچھی طرح سمجھنے کے بعد اس کے اجرا پر بھی قادر ہوں۔ یہ حضرات اگر بالفرض کسی جگہ سہو بھی کریں گے تو لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا کے پیش نظر ان حضرات کا سہو بھی قابل عفو ہوگا۔ لیکن سہو کا قابل عفو ہونا ان لوگوں کے لیے ہے جو ان معانی میں غور و فکر اور تدبر کے مکلف اور مجاز ہیں۔ اور جن حضرات کو ان علوم میں غور و تدبر کا مجاز بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ان کا سہو بھی قابل گرفت ہے، اس لیے اہلیت پیدا کیے بغیر ان کو کس نے اجازت دی ہے کہ وہ اس وادی میں قدم رکھیں۔

برہان الدین سنبھلی

تقلید: مثبت و منفی پہلو

تقلید کے اصطلاحی معنی، جیسا کہ متعدد علمائے اصول، مثلاً امام غزالی رحؒ نے "المستصفیٰ (ج ۲ ص ۳۸۷) میں اور ملّا محب اللہ بہاری نے "مسلّم الثبوت (ج ۲ ص ۴۰۰) میں بیان کیے ہیں:

"دوسرے کی بات حسن ظن کی بنا پر بلا دلیل مان لینے کے ہیں یہ حقیقت ممکن ہے احساس خودی رکھنے والے افراد کو ــ انسانی عظمت، یا بالفاظ صحیح اپنی عظمت، اور فکری حریت کے بظاہر منافی، بلکہ ہو سکتا ہے اسلام کی طرف سے عطا کردہ غور و فکر کے حق کے بھی خلاف نظر آئے، لیکن اس واقعے کا انکار کیسے کیا جائے کہ تقلید، عام انسانوں کی ایک عملی ضرورت ہے اور یہ کہنا شاید مبالغہ نہ ہوگا کہ عظیم اکثریت، بلکہ غالباً زیادہ صحیح تعبیر یہ ہو کہ ہر انسان اکثر حالات میں "تقلید" ہی کی سواری پر اپنی زندگی کا سفر طے کرتا اور منزل سے ہم کنار ہوتا ہے۔ یہی طرزِ عمل اس خاندان کو آباد اور بارونق رکھنے کا ذریعہ اور چہل پہل نیز ہمہ جہتی ترقی کا سبب ہے، ورنہ اگر تمام لوگوں کو زندگی کی ہر ضرورت کے بارے میں اور اس کے ہر شعبے کے سلسلے میں کامل مہارت حاصل کرنے پر مجبور کیا جاتا، تو اس معمورۂ ارضی میں خاک اُڑتی نظر آتی، اور آبادیوں کی جگہ ویرانے ہی ہر طرف دکھائی دیتے۔ یہ ساری نیرنگیاں اور رعنائیاں درحقیقت ثمرہ ہیں تقلید کا۔ یعنی دوسروں کی اصابت رائے پر اعتماد کرتے ہوئے، بے چون چرا اس پر عمل پیرا ہو جانے کا۔ یہ مریض کا طبیب کی بات ماننا، مقدمے کے ہر فریق کا اپنے مشیر قانون (وکیل یا بیرسٹر) کی اطاعت کرنا، مکان بنوانے والے کا آرکیٹیکٹ یا انجینیر کی صلاح پر چلنا، متعلّم کا

معلم کی راہ نمائی قبول کرنا، اس کے روز مرہ پیش آنے والے بے شمار شواہد میں سے چند ہیں۔

جب عمرانی اور تمدّنی مزور توں میں، جن کے اصول اپنے ہی جیسے انسانوں کے وضع کیے ہوئے ہیں، اس حقیقت کو اپنائے بغیر زندگی کی گاڑی دو قدم نہیں چل سکتی تو یہ کہنا یا سمجھنا، کہ شرعی امور میں ہر شخص یا اشخاص کی غیر معمولی تعداد ایسی خود کفیل ہے کہ اس بارے میں اسے دوسروں پر اعتماد کرنے کی چنداں ضرورت نہ پڑے گی اور براہ راست وہ زندگی کے تمام شعبوں کے لیے اسلامی سرچشموں سے احکام و اوامر اخذ کرنے کے لائق اور اس کے لیے پوری طرح اہل ہے، غیر حقیقت پسندانہ بات، بلکہ خود فریبی ہوگی یا پھر شریعت کی وسعت و پہنائی اور اس کے اصولوں کی گیرائی و گہرائی سے بے خبری کی دلیل۔

براہ راست شرعی مآخذ سے، کسی کی تقلید کیے بغیر، احکام کا استنباط کتنا طویل الذیل اور دشوار کام ہے، اس کا اندازہ کرنے کے لیے اس وقت کم از کم ان اہم اور ضروری علوم و فنون کی اجمالی فہرست پیش کر دینا اور ان کا مختصر تعارف کرا دینا، شاید بے محل نہ ہوگا جو اس راہ کے مسافروں کے لیے ناگزیر ہیں۔

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور قیمتی تصنیف "عقد الجید" (ص ۵ ـ ۸) میں علامہ بغوی کا جو کلام اس بارے میں نقل فرمایا ہے، اس کا یہاں پیش کر دینا کافی ہوگا:

"المجتہد من جمع خمسۃ انواع من العلم علم کتاب اللہ عزوجل وعلم سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ واقاویل علماء السلف من اجماعھم و اختلافھم وعلم اللغۃ وعلم القیاس وھو طریق استنباط الحکم عن الکتاب والسنۃ اذ لم یجدہ صریحاً فی نص کتاب او سنۃ او اجماع فیجب ان یعلم من علم الکتاب الناسخ و المنسوخ والمجمل والمفسر والخاص

مجتہد وہ ہے، جو پانچ قسم کے علوم کا جامع ہو۔ کتاب[1] اللہ کا علم، سنّت[2] رسولؐ کا علم، علما[3] سلف کے اقوال یعنی ان کے اختلافات اور اجماعات کا علم، زبان[4] کا علم اور قیاس[5] کا علم، جو کہ کتاب و سنّت سے مسائل مستنبط کرنے کا اس وقت واحد ذریعہ ہوتا ہے جب کہ صراحتاً قرآن کریم یا حدیث نبویؐ اور اجماع اُمّت میں اس کا حل موجود نہ ہو۔ اس وجہ سے یہ بھی ضروری ہوا کہ ان علوم کے علاوہ ناسخ و منسوخ، مجمل و مفسر، خاص و عام، محکم و متشابہ، نیز مکروہ، مباح، مستحب اور وجوب

والعام والمحکم وعلم المتشابہ والکراھۃ والتحریم
والاباحۃ والندب والوجوب ویعرف من السنۃ
ھذہ الاشیاء ویعرف منھا الصحیح والضعیف والمسند
والمرسل ویعرف ترتیب السنۃ علی الکتاب وترتیب
الکتاب علی السنۃ حتیٰ لو وجد حدیثا لا یوافق ظاھرہ
الکتاب یھتدی الی وجہ محملہ فان السنۃ بیان
الکتاب ولا یخالفہ... وکذلک یجب ان یعرف
من اللغۃ ما أتی فی جمیع کتاب او سنۃ فی أمور
الأحکام وینبغی ان یتحرج فیھا بحیث یقف علی
کلام العرب فیما یدل علی المراد من اختلاف
المحال والأحوال..... ویعرف اقاویل الصحابۃ
والتابعین فی الأحکام ومعظم فتاوی فقھاء
الأمۃ حتیٰ لا یقع حکمہ مخالفاً لأقوالھم
فیکون فیہ خرق الاجماع ... ...
واذا جمع ھذہ العلوم وکان مجانباً لأھواء
والبدع مدرعا بالورع محترزاً عن الکبائر
غیر مصر علی الصغائر جاز لہ ... ان یتصرف
فی الشرع بالاجتھاد والفتویٰ"

سے پوری واقفیت ہو اور سنت نبوی کے بارے میں بھی ان تمام تفصیلات کو جاننے کے علاوہ، حدیث کی مختلف اقسام، مثلاً صحیح ضعیف مسند اور مرسل سے بھی کامل طور پر باخبر ہونا چاہیے۔ مجتہد کو سنّت رسول اور کتاب اللہ کے مراتب کا پاس لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے تاکہ اگر کہیں کوئی حدیث ایسی نظر آئے جو بظاہر کتاب اللہ سے موافقت نہ رکھتی ہو، تو اس کے صحیح محل پر محمول کرنے کی راہ پا سکے، کیونکہ سنت نبوی سے کتاب اللہ کی توضیح و تشریح ہوا کرتی ہے تو دونوں میں مخالفت کا کیا سوال؟ اسی طرح زبان و بیان کی ان لفظی باریکیوں کا جاننا بھی ضروری ہے جو مسائل کے ضمن میں قرآن و حدیث کے درمیان مستعمل ہوئی ہیں اس لیے مجتہد کو زبان دانی کی گہرائیوں تک اس طرح رسائی حاصل کر لینا چاہیے کہ وہ کلام عرب میں احوال و ظروف کے اختلافات سے ایک ہی لفظ کی مراد میں جو اختلاف واقع ہو جاتا ہے، اس پر مطلع ہو کر حقیقی مراد تک پہنچ سکے اسی طرح احکام سے متعلق صحابہ و تابعین کے اقوال کیا ہیں اور جمہور فقہائے امت کے فتاوی کیا کیا ہیں، ان سے آگاہ رہنا بھی ضروری ہے تاکہ اس کا فیصلہ ان کے اقوال کے خلاف نہ ہو اور خرق اجماع لازم نہ آئے الغرض جب یہ علوم کسی میں جمع ہو جائیں اور وہ شخص ہوا و ہوس اور بدعات سے بھی محفوظ ہو نیز متقی و پرہیز گار ہو گناہ کبیرہ سے بچتا اور صغائر پر اصرار نہ کرتا ہو تو اس شخص کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اجتہاد اور فتویٰ کے ذریعے شرعی مسائل کا استنباط و استخراج کرے۔"

اور پھر اس اجمال کی تفصیل پر اگر نظر کر لی جائے تو یہ راہ اور زیادہ دشوار معلوم ہونے لگتی ہے۔

مثال کے طور پر "کتاب اللہ کے علم" کے مفہوم میں آیات کے لغوی معنی و مفہوم کو تمام تفصیلات و مشتملات کے ساتھ جاننے کے علاوہ ان سے متخرج احکام کی علتوں اور مقاصد، نیز اسالیبِ کلام سے واقف ہونا شامل ہیں۔ مزید براں الفاظ و معانی کے اعتبار سے مختلف اقسام، مثلاً اشارہ، صراحت، منطوق، مفہوم، فحویٰ، ظاہر، نص، خفی، مشکل، مجمل، مفسر، عام، خاص، مطلق، مقید، مشترک، ماؤل، حقیقت اور اس کی اقسام (مثلاً مستعملہ، مہجورہ، متعذرہ) اور مجاز وغیرہ سے پورے طور پر نہ صرف باخبر ہونا، بلکہ ہر ایک کے محل اور اس کی قدر و قیمت، یعنی یہ کہ کس قسم سے ظنی حکم مستفاد ہوتا ہے اور کس سے قطعی، اور تعارض کی شکل میں کس کو کس پر ترجیح دی جائے گی۔ یہ اور ان جیسے تمام امور کی کامل معرفت بھی ضروری ہے۔ اور یہ جو عام طور پر مشہور ہے کہ قرآن مجید میں آیاتِ احکام صرف پانچ سو، قابلِ غور ہے۔ کیونکہ اوّل تو اس عدد میں بھی خاصا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو یوسف سے گیارہ سو اور عبداللہ بن مبارک سے نو سو کا عدد منقول ہے۔ اور اگر پانچ سو کا عدد ہی اختیار کر لیا جائے تو اس کا مطلب، علامہ فتوحی کے بیان کے مطابق، یہ ہے کہ دلالت مطابقی (راست طریقہ پر دلالت) کے طور پر احکام پانچ سو آیات سے معلوم ہوتے ہیں ورنہ، جیسا کہ علامہ طوفی نے بیان فرمایا، صحیح تو یہ ہے کہ شاید ہی کوئی آیت ایسی ہو جس سے کوئی نہ کوئی حکم مستنبط نہ ہوتا ہو (قل ان یوجد فی القرآن الکریم آیۃ لا یستنبط منھا شئی من الاحکام[1]) امام شافعیؒ نے مجتہد کے لیے پورے قرآن مجید کا حافظ ہونا بھی ضروری قرار دیا ہے، اور مشہور فقیہ امام ابو اسحاق شاطبیؒ[2] نے قرآن فہمی کے لیے (زمانہ جاہلیت کے) عربوں کی عادات و اعتقادات اور احوال کا جاننا بھی ناگزیر بتایا ہے، کیوں کہ اس کے جانے بغیر قرآن مجید کے بہت سے مقامات کا سمجھنا ممکن ہی نہیں ہے۔

اور "سنت کے علم" کا دائرہ اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ اس کے اندر مذکورہ بالا امور کے علاوہ، حدیث کی سند (رجال و رواۃ کے احوال) جاننا، نیز حدیث کے مراتب، صحیح،

---

[1] بحوالہ "الاجتہاد" ص ۱۸

[2] الموافقات ج ۳ ص ۲۵۱، ۲۵۲

ضعیف، پھر صحت کے مدارج اور اس کے اقسام متواتر، مشہور، مستفیض، عزیز، غریب وغیرھا اسی طرح ضعف کے اقسام اور وجوہ ضعف، مثلاً ارسال، انقطاع، جہالت راوی، تفرّد، اضطراب، شذوذ، نکارت، وضع وغیرہ پر کامل اطلاع ضروری ہے۔ اسی تنوع اور ذیل در ذیل قسموں کی وجہ سے حدیث کا فن مشکل ترین فنون میں شمار کیا جاتا ہے، اور یہ ہفت خواں طے کیے بغیر کوئی بھی، احادیث سے احکام و مسائل استنباط کرنے کی پوری صلاحیت کا حامل نہیں ہو سکتا۔ پھر آیاتِ احکام کی طرح احادیثِ احکام کی تعداد میں بھی خاصا اختلاف ہے اور پانچ سنو سے لے کر پانچ لاکھ تک کی تعداد کا ذکر ملتا ہے۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں جب دریافت کیا گیا تو انھوں نے چار لاکھ اور ایک روایت کی رو سے پانچ لاکھ احادیث کے حفظ کو فقیہ بننے کے لیے کافی قرار دیا۔[1]

ان سطروں سے اچھی طرح یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ ہر شخص کے بارے میں براہِ راست قرآن و سنّت سے احکام معلوم کر سکنے کی توقع رکھنا عملاً محال اور اس کا انھیں مکلّف کرنا عالم کو ویران کر ڈالنے کے مرادف ہے۔ سچ کہا ہے حجۃ الاسلام امام غزالیؒ نے:

.... تکلیفہ (العامی) طلب رتبۃ الاجتہاد محال لانہ یؤدی الی ان ینقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف و الصنائع و یؤدی الی خراب الدنیا لو اشتغل الناس بجملتھم بطلب العلم۔[2]

مرتبۂ اجتہاد حاصل کرنے کا ہر کس و ناکس کو مکلف بنانا ایک طرح سے امر محال ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آخر کار کھیتی کسانی کا سلسلہ منقطع ہو جائے، صنعت و حرفت تباہ ہو جائے اور یہ معمورۂ عالم، کسی خرابہ میں تبدیل ہو جائے، تمام کے تمام لوگ اگر طلب علم ہی میں منہمک ہو جائیں گے، تو اس کے سوا اور کیا نتیجہ نکلے گا؟

بلکہ عوام کو اجتہاد کرنے کی دعوت دینا، ان کے ایمان و اسلام کو خطرے میں ڈالنے کا سبب بن سکتا ہے۔ کیوں کہ وہ احادیثِ مختلفہ اور آیاتِ منسوخہ وغیرہ اور اختلاف علما کی ظاہری شکل، جو کہ بادی النظر میں مہیب نظر آتی ہے، کو دیکھ لینے اور ان کے درمیان تطبیق کرنے کی صلاحیت نہ

---

[1] ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۳۳۔ مسلم الثبوت ص ۳۶۳ ج ۲۔ اعلام الموقعین ص ۵۰ خ ۱۔ المسودہ لآل ابن تیمیہ ص ۵۱۶ تا ۵۱۴ (بحوالہ الاجتہاد ص ۱۸۵)

[2] المستصفیٰ ص ۳۸۹ ج ۲

رکھنے کی بنا پر، نفس شریعت اور صاحب شریعت سے بھی بدگمان ہو سکتے ہیں اور اس کے نتیجے میں اسلام کو چھوڑ بیٹھ سکتے ہیں، (اعاذنا اللہ منہ) اور یہ خطرہ صرف ذہنی اور خیالی نہیں رہ گیا ہے بلکہ واقعات کی شکل میں رونما بھی ہو چکا ہے، جیسا کہ مشہور اہل حدیث عالم مولانا محمد حسین بٹالوی رحمۃ اللہ علیہ نے اشاعۃ السنۃ (ص۲ جلد نمبر۱۱ ص۵۳) میں لکھا ہے اور جسے حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ نے اپنے رسالے "سبیل الرشاد" (ص ۱۶-۱۷) میں نقل کیا ہے۔ "پچیس برس کے تجربے سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ مجتہد مطلق، اور مطلق تقلید کے تارک بن جاتے ہیں، وہ آخر اسلام کو سلام کر بیٹھتے ہیں، ان میں بعض عیسائی ہو جاتے ہیں اور بعض لامذہب۔"

ان ہی مصالح کی بنا پر خالق فطرت نے عام انسانوں کو احکام شرعیہ کے استنباط و استخراج کا حکم دینے کے بجائے۔ جو تکلیف مالایطاق کا مصداق ہوتا، انھیں اہل علم سے احکام دریافت کرنے کا حکم دیا۔

"اگر تمھیں معلوم نہ ہو تو اہل علم سے پوچھ لیا کرو۔"

اس آیت کا شان نزول اگرچہ خاص ہے، لیکن بقاعدہ "العبرۃ لعموم المعانی لا لخصوص الموارد" آیت کا حکم عام ہے (جس کی تفصیل کتب تفسیر، مثلاً روح المعانی جلد ۱۴ ص۱۴۸ میں دیکھی جا سکتی ہے)؛

اس کے علاوہ آیت سورۃ نساء "اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم" سے بھی متعدد صحابہ و تابعین نیز علما متاخرین نے "اولی الامر" کا مصداق، اہل علم و فقہ کو قرار دیتے ہوئے ان کی اتباع کا حکم اخذ کیا ہے، جسے متعدد مفسرین نے اپنی تفسیروں میں نقل کیا ہے[1] اور نبی فطرت نے بھی ارشاد فرمایا ہے "انما شفاء العی السوال" بلکہ اس فرمان کے پس منظر میں جو واقعہ ملتا ہے، اس سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ عامی کا اپنے طور پر (پیش آمدہ مسائل میں غور و فکر کر کے) حکم مستنبط کر لینا نہ صرف یہ کہ مطلوب نہیں، بلکہ مذموم ہے۔ پورا واقعہ اس طرح ہے:

---

[1] علامہ شوکانی، فتح القدیر للشوکانی، جلد ۱ ص۴۴۵ و ص۴۵۲ نیز فتح نواب صدیق حسن خاں، فتح البیان جلد ۲ ص ۲۸۳۔

"عن جابر قال خرجنا في سفر فاصاب رجلاً منا حجر فشجه في رأسه ثم احتلم فسأل اصحابه فقال هل تجدون لي رخصة في التيمم قالوا ما نجد لك رخصة أنت تقدر على الماء فاغتسل فمات فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم اخبر بذلك فقال قتلوه قتلهم الله ألا سألوا اذا لم يعلموا فانما شفاء العي السوال انما كان يكفيه ان يتيمم ويعصر، او يعصب[1]"

حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا ہم ایک سفر میں نکلے، ہم میں سے ایک صاحب کو پتھر لگ گیا جس سے ان کا سر زخمی ہو گیا۔ اسی حالت میں انھیں غسل کی ضرورت پیش آ گئی۔ ان صاحب نے اپنے ساتھیوں سے مسئلہ دریافت کیا کہ آیا وہ تیمم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ ساتھیوں میں سے کسی نے کہا "کہ تم تو پانی کے استعمال پر قادر ہو، اس لیے ہمارے خیال میں تیمم جائز نہیں" اس پر ان صاحب نے غسل کر لیا جس کے نتیجہ میں وہ وفات پا گئے۔ اس کے بعد جب ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور پہنچے اور یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا اللہ انھیں سمجھے، جنھوں نے اس کو جان سے مروا دیا۔ انھیں معلوم نہیں تھا تو دریافت کر لیتے۔ جہالت کا واحد علاج دوسرے سے دریافت کر کے علم حاصل کر لینا ہی ہے۔ شخص مذکور کے لیے تیمم کافی تھا اور یہ کافی تھا کہ زخم پر وہ پٹی باندھ لیتے۔"

چنانچہ امور شرعیہ میں صحابہؓ کے زمانے سے لے کر آج تک بلا انقطاع، تقلید یعنی حسنِ ظن کی بنا پر دوسرے کی بات بلا دلیل مان لینا اور صحیح سمجھ کر اس پر عمل کرنا جاری ہے، جس کے ذکر سے صحیح احادیث کی کتابیں بھی خالی نہیں ہیں۔ حدیث کی سب سے زیادہ صحیح اور مستند کتاب جسے "اصح الکتب بعد کتاب اللہ" بجا طور پر کہا جاتا ہے، یعنی امام بخاری کی، "الجامع الصحیح" میں متعدد مواقع پر صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے مجرد اقوال سے استدلال کیا گیا ہے، جس کا مطلب بجز اس کے کچھ نہیں ہو سکتا کہ یہ حضرات اس کے اہل ہیں کہ ان کی باتیں بلا دلیل بھی قبول کی جا سکتی ہیں۔ تطویل سے بچنے کے لیے یہاں امام بخاری کی صحیح سے صرف ایک موقعہ کا حوالہ دینے پر اکتفا کیا جاتا ہے "کتاب الوضوء" میں امام بخاری فرماتے ہیں:

---

[1] ابوداؤد جلد ۱ ص ۴۹

قال جابرؓ بن عبد اللہ اذا ضحک فی الصلوٰۃ اعاد الصلوٰۃ ولم یعد الوضوء۔ وقال الحسن ان اخذ من شعرہ و اظفارہ او خلع خفیہ فلا وضوء علیہ وقال ابوھریرۃ لا وضوء الا من حدث ۔۔ ... وقال طاؤس ومحمد بن علی وعطاء واھل الحجاز لیس فی الدم وضوء۔ وعصر ابن عمر بثرۃ فخرج منھا دم فلم یتوضأ و بزق ابن ابی اوفیٰ دمًا فمضی فی صلاتہ۔ وقال ابن عمر والحسن فی من احتجم لیس علیہ الا غسل محاجمہ[1]

حضرت جابرؓ بن عبداللہ نے فرمایا: جب نماز میں ہنسی آجائے تو نماز کو دہرانا چاہیے، وضو کی ضرورت نہیں۔ حسنؒ نے کہا اگر کوئی اپنے بال توڑے یا ناخن کٹوائے یا اپنے موزے اُتارے تو اس پر محض اس عمل کی وجہ سے وضو لازم نہیں ہے۔ ابوہریرہؓ نے فرمایا وضو صرف اس شخص پر واجب ہوتا ہے جس سے حدث واقع ہوا ہو اور طاؤس و محمد بن علی و عطا اور اہل حجاز نے فرمایا: خون نکلنے پر وضو نہیں۔ ابن عمرؓ نے اپنے جسم کے کسی دانے کو دبا کر نچوڑ دیا اس سے خون نکلا لیکن وضو نہیں کیا۔ ابن ابی اوفیٰ نے خون تھوکا اور نماز جاری رکھی۔ ابن عمر اور حسن کا قول ہے: پچھنا لگوانے والے پر بس اتنا لازم ہے کہ وہ پچھنا زدہ مقامات کو دھولے۔

یہاں اس سے بحث نہیں (اور نہ یہ بات ہمارے موضوع سے ہی متعلق ہے) کہ مختلف اقوال کی موجودگی میں وجہ ترجیح کیا ہوگی اور کس قول پر عمل کیا جائے گا؟ بتانا یہ ہے کہ علما کے قول کو بلا دلیل جانے قابل استناد سمجھا گیا۔ یہاں سے یہ ضرورت بھی سامنے آتی ہے کہ پراگندگی فکر و عمل سے بچنے کے لیے کسی ایک عالم، کہ جس کے علم و فہم اور دیانت و امانت، نیز اصابت رائے کا بارہا تجربہ ہو چکا ہو اور جو پیش آمدہ، تمام یا اکثر، مسائل اور ضرورتوں کا شرعی حل بتا سکتا ہو، کو منتخب کر لیا جائے اور اسی کی بتائی ہوئی راہ پر چلنے کی کوشش کی جائے۔ اسی ضرورت نے تقلید شخصی کی اہمیت کا احساس پیدا کیا اور پھر مختلف عوامل کی وجہ سے، رفتہ رفتہ اسی کا رواج ہو گیا۔ اس طرز کے حسن و قبح یا صحت و عدم صحت سے بحث کرنا اس وقت نہ مقصود ہے، نہ موضوع کے لیے ناگزیر۔

---

[1] بخاری ص ۲۹، ۳۰ ج ۱

لیکن اتنی بات کہہ دینا شاید غیر مناسب نہ ہوگا کہ عملاً ہوتا بھی یہی رہا ہے۔ صحابہ و تابعین کے زمانے سے لے کر آج تک کہ ایک علاقے میں عموماً ایک (یا دو) عالم کا انتخاب کر کے ان کے فتاویٰ اور اقوال پر عمل کیا گیا اور انھیں گویا سند (اتھارٹی) تسلیم کیا گیا جیسا کہ حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ بھی "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" وغیرہ میں رقم طراز ہیں:

فعند ذلک صار لکل عالم من علماء التابعین مذهب علی حیاله فانتصب فی کل بلد امام مثل سعید بن المسیب و سالم بن عبد الله بن عمر فی المدینة وبعدهما الزهری والقاضی یحیی بن سعید وربیعة بن ابی عبدالرحمن فیها وعطاء بن ابی رباح بمکة وابراهیم النخعی، والشعبی بکوفة والحسن البصری بالبصرة وطاؤس بن کیسان بالیمن و مکحول بالشام فاظماء الله اکبادا الی علومهم الخ[1]...

انھیں حالات میں علما تابعین میں سے ہر ایک عالم کا اپنا ایک الگ مسلک اپنے انداز کا بن گیا۔ اور ہر شہر کا اپنا ایک امام بن گیا۔ مثلاً سعید بن مسیب اور سالم بن عبداللہ بن عمر مدینے میں جن کے بعد، وہیں زہری اور قاضی یحییٰ بن سعید اور ربیعہ بن ابی عبدالرحمن بھی امامت کے منصب پر فائز ہوگئے۔ مکہ میں عطا بن رباح کوفے میں ابراہیم نخعی اور شعبی، بصرے میں حسن بصری، یمن میں طاؤس بن کیسان اور شام میں مکحول امامت کے منصب پر فائز رہ کر تشنگانِ علم و دین کی سیرابی کا سامان فراہم کرتے رہے۔

مجھے کہنے دیجیے کہ ایسے علما کی اس مرکزی حیثیت کے قیام نے اُمت کو سب سے بڑا فائدہ یہ پہنچایا کہ بہت سے فتنوں کے دروازے بند ہوگئے، اور ایک دوسرا بڑا فائدہ یہ ہوا کہ کم سے کم ان علاقوں کے اکثر عوام اختلافِ آرا اور پراگندہ ذہن کی وجہ سے جس ابتلا کا شکار ہوتے، اس سے بچ گئے۔ نیز یہ ہوا کہ عقیدے کی حفاظت کے ساتھ مطلوبہ اعمال میں بھی استقامت آسان ہوگئی۔ یہ اور ان کے علاوہ دیگر بہت سے مصالح کے حصول اور مفاسد سے مامون رہنے کی غرض سے بیشتر، بلکہ تمام تر علماء کبار نے استنباط و استخراج کی صلاحیت نہ رکھنے والے افراد کے لیے کسی اہل کی تقلید

---

[1] الانصاف ص۱۱ و حجۃ اللہ البالغہ ص۱۴۸، ۱۴۹

کو ضروری قرار دیا، مثلاً علامہ بغوی، جن کا طویل کلام اوپر ذکر ہو چکا ہے، فرماتے ہیں:

"جس شخص میں یہ شرائط مجتمع نہ ہوں اس پر لازم ہے کہ وہ نو پیش آمدہ مسائل میں تقلید اختیار کرے۔" (عقد الجید ص ۸)

پھر کچھ زمانے کے بعد، بہت سے معلوم و معروف مصالح اور تقاضوں کی بنا پر، ائمہ اربعہ کی تقلید میں انحصار کو مناسب، بلکہ بعض حالات میں ضروری قرار دینے ہی میں حکمائے اُمت کو امت کی خیر نظر آنے لگی، چنانچہ حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ بھی اپنی شہرۂ آفاق کتاب "حجۃ اللہ" میں نہایت زور و قوت کے ساتھ اس کی افادیت کا اعتراف کرتے نظر آتے ہیں، فرماتے ہیں:

ومما يناسب هذا المقام التنبيه على مسائل ضلت في بواديها الافهام وزلت الاقدام وطغت الأقلام منها ان هذه المذاهب الاربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الامة او من يعتد به منها على جواز تقليدها الى يومنا هذا وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى لا سيما في هذه الأيام التي قصرت فيها الهمم جدا واشربت النفوس الهوى واعجب كل ذي رأي برأيه (حجة الله ص ۱۵۹)

اس موقع پر کچھ ایسی باتوں کی طرف توجہ دلانا مناسب معلوم ہوتا ہے، جن کا تعلق ان مسائل سے ہے جن میں غور و فکر کی بے راہ روی، پائے ثبات کی لغزش اور قلم کی جسارت کی روایات وابستہ رہی ہیں۔ ایک مسئلہ منجملہ ان مسائل کے یہ ہے کہ یہ چاروں مسالک جو باقاعدہ طور پر مدوّن اور موجود ہیں ان کی تقلید جائز ہے۔ اس بات پر پوری اُمت، یا اُمت کا بڑا طبقہ آج بھی متفق ہے، اسی میں عافیت اور ظاہر و باہر سلامتی ہے، خصوصاً اس زمانے میں جب کہ ہمتیں نہایت ہی درماندہ ہو چکی ہیں اور نفوس کے اندر ہوا و ہوس جاگزیں ہو گیا ہے اور ہر شخص جو ذرا بھی شد بد رکھتا ہے، من مانی کرنا ہی پسند کرتا ہے۔"

یہاں شاہ صاحب اتنے ہی پر اکتفا نہیں فرماتے، بلکہ تقلید کو حرام کہنے والوں کے کلام کی توجیہ بلکہ ایک طرح سے ان کی تردید کرتے ہیں اور اپنی دوسری کتاب "عقد الجید" (ص ۳۶) میں تو اسے "فساد کبیر" کہتے ہیں۔

اس کے بعد موصوف نے اپنے دعوے کو متعدد وجوہ سے ثابت اور بیان کیا ہے۔ پورا بیان مطالعہ کے لائق ہے (طویل ہونے کے خوف سے یہاں سب نقل نہیں کیا جا سکا) اسی کتاب میں

آگے چل کر تقلید کی ایک قسم کو "واجب" قرار دیتے ہیں" (ایضاً ص ۸۳)

بایں ہمہ، اس کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جس طرح دیگر بہت سی مفید چیزوں میں کچھ مضر پہلو بھی نکل آتے ہیں، اسی طرح اس میں بھی نظر آ سکتے ہیں۔ مثلاً تقلید کے بارے میں غلو اور حد اعتدال سے تجاوز کی مثالیں اور ان پر دلالت کرنے والے واقعات رونما ہوئے جن کی وجہ سے متعدد علما، تقلید کو ناپسندیدہ بلکہ ناجائز قرار دینے پر مصر ہو گئے۔ بلکہ تقلید کے مخلص حامیوں کو بھی ان پہلوؤں پر تنقید کرنا پڑی۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی پہلو پر ایسی تنقیدیں کیں، جن سے بہت سے لوگوں کو گمان ہونے لگا کہ شاہ صاحب نفس تقلید ہی کے مخالف ہیں، حالانکہ ان کے پورے کلام کا جائزہ لینے والوں پر یہ امر مخفی نہیں رہنا چاہیے کہ موصوف نفس تقلید کے مخالف نہیں، بلکہ اس میں غلو اور حد سے تجاوز کرنے والوں پر تنقید فرماتے ہیں۔ جس کا حق ہر ایک مصلح اور خیر خواہ کو ملنا ہی چاہیے۔ تقلید کا ایک "تاریک" پہلو یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ اس سے احساسِ کمتری پیدا ہوا اور آزادئ فکر و خیال متاثر ہوئی۔ نیز ذہنی بالیدگی اور نشو و نما کے عمل میں فتور آیا۔ لیکن راقمِ سطور، جہاں تک سمجھ سکا ہے، اس کے تجزیے کے مطابق دراصل "تقلید" میں خیریت سمجھنے اور اس پر اصرار کرنے کا سبب ہی یہ ہوا کہ فکری و علمی بلندی کا فقدان اور تحقیق و تلاش میں ژرف نگاہی کا قصور پہلے رونما ہو چکا تھا، اس کے بعد تقلید پر اصرار ہوا اگرچہ تنقید کرنے والے ترتیب کو معکوس سمجھتے ہیں، جیسا کہ اوپر شاہ صاحب کے کلام میں بھی گزرا "لاسیما فی ھذہ الایام التی قصرت فیھا الھمم جدا۔" (خاص طور سے اس زمانے میں تقلید کی اہمیت اور زیادہ ہے جب کہ ہمتیں بری طرح درماندہ ہو چکی ہیں) مزید برآں یہ کہ، معلوم اور نامعلوم اسباب کی بنا پر، قدرتی طور پر بھی بعض وہ صلاحیتیں مفقود ہوتی چلی گئیں جو اجتہاد کے لیے ناگزیر تھیں۔ مثلاً قوتِ حفظ، کہ اُس زمانے کے واقعات آج افسانہ معلوم ہوتے ہیں

بہر حال اس ضرورت سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا (اور خدا کا شکر ہے علما نے اپنے اس فرضِ منصبی سے کبھی گریز نہیں کیا)، کہ ائمہ اربعہ اور ان کے متبعینِ سابقین کے بیش قیمت ذخیرہ کی افادیت اور اہمیت کے اعتراف، بلکہ ممکن حد تک اس سے فائدہ اٹھانے کے ساتھ

اپنی تمام صلاحیتوں سے کام لے کر آج کے علما انفرادی طریقے پر نہیں، بلکہ اجتماعی طور پر اپنے زمانے کے مسائل اور تقاضوں کا شرعی حل دریافت کرنے میں کسی زمانے کے علما سے پیچھے نہ رہیں، ورنہ ان کی یہ کوتاہی ناقابلِ تلافی ومعافی جرم ٹھہرائی جانے کی مستحق ہوگی۔ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ عصرِ حاضر کی ترقیوں اور ٹکنالوجی کے محیر العقول کارناموں نے جو بہت سے نئے فقہی سوالات کھڑے کردیے ہیں، انھیں حل کرنے کے لیے پہلے سے بھی زیادہ ژرف نگاہی اور دقت نظری، نیز جدید معلومات کی فراہمی کی ضرورت ہوگی، اور یہ آخری شرط، عصری علوم کے ماہروں کے تعاون کے بغیر پوری نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا ان مسلم ماہرین پر بھی ایک طرح کی ذمے داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنی معلومات سے علمائے شریعت کو باخبر کرکے مسائل کے حل کرنے میں ان کی مدد کریں اور اس ضروری کام میں انھیں اپنا تعاون دے کر ملت کو راہ صواب دکھانے میں شریک ہوں۔

خدا کرے یہ آواز صدا بصحرا نہ ثابت ہو اور ملت کے یہ دونوں بازو، اسے اوجِ ثریا تک لے جانے کا ذریعہ بنیں۔ وما ذالک علی اللہ بعزیز۔

محمد اقبال انصاری

اجماع _ شریعت اسلامی کا تیسرا اہم ماخذ

اصولیین یعنی شریعت اسلامی کے ماہرین، اصول فقہ اسلامی کا شمار کرانے وقت اس کی ابتدا قرآن مجید سے کرتے ہیں؛ اس لیے کہ وہ نہ صرف شرعاً ہر جہت و اعتبار سے اصل مطلق اور شریعت اسلامی کا سرچشمہ ہے بلکہ وجود میں آنے کی حیثیت سے بھی وہ اوّلین اصول ہے۔ اُس کے بعد حدیث شریف کا ذکر کرتے ہیں اس لیے کہ اُس کی اصل قرآن مجید ہے اور اُسی سے اس کا حجت و دلیل (ماخذ شرعی) بننا ثابت ہے۔ نیز یہ کہ وہ وجود میں بھی قرآن مجید سے موخر ہے۔ ان دونوں اصولوں کے بعد اجماع کا نمبر آتا ہے کیونکہ اس کی "موجبیت" (ماخذ شرعی بننے کی صلاحیت) ان دونوں پر موقوف ہے اور جیسا کہ جمال الدین اُسنوی (۱۳۰۵ - ۱۳۷۰) نے نہایۃ السّؤل (شرح منہاج الوصول للبیضاوی (م ۱۲۸۶)) میں کہا ہے "درحقیقت اجماع، قرآن و حدیث ہی کی ایک فرع ہے۔"

لغوی اعتبار سے اجماع کے دو معانی ہوتے ہیں:۔

۱۔ کسی کام کا پختہ ارادہ کرلینا۔ قرآن مجید میں ہے فأجمعوا امرکم (سورہ ۱۰۔ آیت ۷۱) اپنا ارادہ پختہ کرلو، اپنی نیت پکّی کرلو۔ حدیث میں ہے لاصیام لمن لا یجمع الصوم من اللیل۔ جو شخص رات ہی سے پختہ ارادہ نہیں کرلیتا اُس کا روزہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب أجمع فلان علیٰ کذا بولتے ہیں تو یہی مطلب ہوتا ہے کہ اُس نے پختہ ارادہ کرلیا ہے۔ قرآن مجید میں یہ لفظ زیادہ تر اسی معنی میں آیا ہے۔

۲- کسی بات پر اتفاق رائے کرلینا۔ قرآن مجید میں ہے واجمعوا ان یجعلوہ فی غیابۃ الجب (۱۲: ۱۵) اور برادرانِ یوسف انھیں (حضرت یوسفؑ کو) اندھیرے کنوئیں میں ڈالنے پر متفق ہو گئے۔ اور اسی طرح جب اجمع القوم علی کذا بولتے ہیں تو اُس کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ لوگوں نے فلاں بات پر اتفاق کر لیا ہے۔

دونوں معنوں میں فرق صرف یہ ہے کہ پہلے معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ایک آدمی پر بھی ہو سکتا ہے البتہ دوسرے معنی کے اعتبار سے دو سے کم آدمیوں پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف میں اصولیین اُسی قدر مختلف ہیں جس قدر اجماع سے متعلق مسائل، اُس کے ارکان و شروط اور اُس کے احکام میں۔ عام طور پر "ایک زمانے کے عام فقہائے مجتہدین کے کسی شرعی حکم پر اتفاق کر لینے کو اجماع کہتے ہیں"۔ اس لحاظ سے اجماع کی شرط اول اتفاق عام فقہائے مجتہدین ہے۔ غیر مجتہدین کا اتفاق اجماع نہ ہوگا۔ بعض اصولیین نے مجتہدین کی جگہ علمائے اُمت، ارباب حل و عقد یا پھر اہل رائے و اجتہاد رکھا ہے۔

ان تعریفات کی بنا پر عوام اس زمرہ سے نکل جائیں گے اس لیے کہ وہ اس درجے سے فروتر ہوتے ہیں البتہ سیف الدین آمدی (۱۱۵۶-۱۲۳۳) اور کچھ دوسرے اصولیین کی رائے میں اُمت مسلمہ کے اتفاق کا نام اجماع ہے اس لیے اگر عوام اتفاق نہ کریں تو اجماع نہ ہو سکے گا۔ بعض اصولیین کہتے ہیں کہ اجماع جس طرح امور شرعیہ میں حجت ہے اسی طرح امور عرفیہ و عقلیہ میں بھی جیسے کہ محمد شوکانی (۱۷۵۸-۱۸۳۶) وغیرہ کی رائے ہے۔ اس بنا پر اجماع کی تعریف میں امور شرعیہ کی قید درست نہ ہوگی بلکہ اس کی جگہ 'کسی بھی امر پر' کرنا ہوگا۔

سنت نبوی کے بعد اجماع کو ماخذ شریعت قرار دینے کی وجہ قرآن مجید کی متعدد آیات و احادیث ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہے کہ امت کے اہل علم و فضل، سب کے سب کسی ایسے امر پر اتفاق رائے کرلیں جس کے لیے ان کے پاس کوئی دلیل شرعی نہ ہو۔ اس لیے اُن کے اتفاق رائے کا اعتبار و لحاظ کرنا چاہیے۔

قرآن مجید میں ہے :۔

۱۔ الیوم اکملت لکم دینکم (۳:۵) — ہم نے آج تمھارے دین کو تمھارے لیے مکمل کر دیا۔

۲۔ وکذالک جعلناکم امۃ وسطاً لتکونوا شھداء علی الناس .... (۲:۱۴۳) — اس طرح ہم نے تم کو نہایت معتدل (وسط امت) بنایا تاکہ تم تمام انسانوں کے لیے سچائی کی شہادت دینے والے بنو۔

۳۔ ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین لہ الھدی ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ماتولی ونصلہ جہنم۔ (۴: ۱۱۵) — اور جو شخص ہدایت ظاہر ہونے کے بعد بھی رسولؐ کی مخالفت کرے گا اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسروں کی راہ چلے گا تو ہم بھی اُس کو اس طرف لے جائیں گے جس کا اس نے رُخ کیا اور اُسے دوزخ میں لے جا کر ڈال دیں گے۔

۴۔ یاایھا الذین آمنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول واولی الأمر منکم (۴:۵۹) — اے مومنو! اللہ کی اطاعت کرو اور اُس کے رسول کی اور اُن لوگوں کی جو تم میں اولی الامر ہیں۔

۵۔ واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا (۳:۱۰۳) — سب مل جل کر اللہ کی رسّی کو مضبوط پکڑ لو اور جُدا جُدا نہ ہو جاؤ۔

ان کے علاوہ بھی کچھ آیات ہیں جن سے فقہا نے اجماع ثابت کیا ہے مثلاً وشاورھم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللہ (۳: ۱۵۹) جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ ’آپ معاملات میں لوگوں سے مشورہ کیجیے اور پھر جب کسی بات کا پختہ فیصلہ کر لیں تو اللہ پر بھروسہ کیجیے‘ اس آیت کے سیاق وسباق اور انداز بیان سے اجماع کی اصلیت پر روشنی پڑتی ہے نیز وأمرھم شوری بینھم (۴۲:۳۸) (ایمان والوں کے معاملات باہمی مشورے سے ہوتے ہیں) میں بھی اسی طرف اشارہ ملتا ہے۔

آیات قرآنی کے علاوہ متعدد احادیث سے بھی اجماع کا ثبوت ملتا ہے ان اللہ لا یجمع امتی علی ضلالۃ (ترمذی: فتن) (اللہ تعالیٰ میری امت کو کسی گمراہی پر جمع نہیں کرے گا۔) یا پھر ان امتی لا یجتمع علی الضلالۃ (ابن ماجہ، کتاب الفتن) میری اُمت گمراہی پر متفق نہ ہو گی یا پھر حضرت

عبداللہ بن مسعودؓ (م ۶۵۲) کی حدیث فمارأی المسلمون حسناً فھو عنداللہ حسن (ابن حنبل: حدیث ۳۶۰۰) جس چیز کو مسلمان بحیثیت مجموعی اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ (م ۶۴۴) کی مقام جابیہ والی حدیث ہے جس میں ہے کہ "فمن سرہ ان یسکن بحبوحة الجنة فلیلزم الجماعة فان الشیطان مع الفذ وھو من الاثنین أبعد (ترمذی: فتن) جو شخص وسط جنت میں رہنا چاہتا ہے وہ جماعت کو لازم سمجھے اس لیے کہ شیطان تنہا انسان پر تو قابو پا لیتا ہے مگر دو افراد سے دور دور رہتا ہے۔ نیز علیکم بالسواد الاعظم (ابن ماجہ: فتن) (سواد اعظم کا سخت خیال رکھو) ید اللہ علی الجماعة (ترمذی: فتن) (جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے) اور من شذ شذ الی النار (ترمذی: فتن) (جو جماعت سے علاحدہ ہوا وہ دوزخ میں جائے گا) یہ اور اس قسم کی متعدد احادیث اجماع کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ہیں۔

اِن احادیث کے ساتھ اگر ان آیات کو بھی ملا لیا جائے جن میں اجتماعیت کی تاکید اور افتراق سے بچنے کی ہدایت ہے تو اُن سے یہ واضح ہو جائے گا کہ اثبات حکم کے لیے اجماع بھی ایک اہم شرعی ماخذ ہے۔ اس بنا پر عام علما کا اس پر اتفاق ہے کہ اجماع حجت شرعی ہے اور ہر مسلمان پر اُس کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔ البتہ جیسا کہ امام فخرالاسلام بزدوی (۱۰۱۰-۱۰۸۹) نے لکھا ہے کچھ اہل ہوا اجماع کو حجت تسلیم نہیں کرتے یا بالفاظ دیگر اُن کے نزدیک اجماع مطلق حجت نہیں ہے۔ امام فخرالدین رازی (۱۱۴۹-۱۲۰۹) اور سیف الدین آمدی (۱۱۵۶-۱۲۳۳) کے نزدیک اجماع صرف ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ البتہ ایک جماعت کے نزدیک جو ان دونوں کے مابین رائے رکھتی ہے جس بات پر معتبر لوگوں کا اتفاق ہو جائے وہ حجت قطعی ہے اور جس میں اختلاف پایا جائے وہ اجماع قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے جیسے کہ اجماع سکوتی۔

امام بزدوی اور احناف کی ایک جماعت کے نزدیک اجماع کے قطعی و ظنی حیثیت سے حسب ذیل مراتب ہیں:-

۱۔ اجماع صحابہؓ، یہ کتاب اللہ اور خبر متواتر کے مانند ہے۔

۲۔ اجماع تابعین۔ یہ خبر مشہور کی طرح ہے۔

۴۔ وہ اجماع جس میں پہلے دور میں اختلاف رہا ہو، یہ خبر واحد کے مشابہ ہے۔
ایسی بدیہی دینی معلومات کے بارے میں اجماع جنھیں عوام و خواص بلا شک و شبہ قبول کرتے ہیں اور جو نتیجۃً ضروریات زندگی بن چکی ہیں جیسے روزہ و نماز کا وجوب یا شراب و بدکاری کی حرمت وغیرہ تو اُن کا منکر قطعاً کافر ہے۔ اس لیے کہ اس سے تکذیب نبوت لازم آتی ہے۔ ایسے ہی وہ اجماع جو منصوص علیہ اور مشہور ہو اُس کا منکر بھی، بروایت صحیحہ، کافر ہے البتہ، اس احتمال کی بنا پر کہ یہ اجماع اس پر ظاہر نہ ہوا ہو، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اُس کا منکر کافر نہ ہوگا۔ مشہور اور غیر منصوص اجماع کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اُس کا منکر اُس کے مشہور ہونے کی بنا پر کافر قرار دیا جائے گا اور یہ بھی کہ اجماع کے اُس پر خفی و پوشیدہ ہونے کے امکان کے باعث وہ کافر نہ ہوگا۔ لیکن اجماع خفی، جسے صرف خواص جانتے ہیں جیسے وقوف مزدلفہ سے قبل جماع سے حج کا فاسد ہو جانا، تو اُس کا منکر کافر نہ ہوگا۔

اجماع کی تین قسمیں ہوتی ہیں:۔

۱۔ اجماع قولی جو علماء امت کے باہمی مشورہ اور زبانی اتفاق رائے سے ثابت ہو۔
۲۔ اجماع فعلی جو فقہا کے بغیر کچھ کہے عمل پیرا ہونے سے ثابت ہو۔
۳۔ اجماع سکوتی جب کوئی عالم کسی مسئلہ میں فتویٰ دے اور اُس کے ہم عصر علماء کو اس کا علم ہو جائے مگر وہ سکوت اختیار کریں۔

اول الذکر دو قسموں کو اجماع صریحی بھی کہتے ہیں۔

اجماع قولی کا انعقاد اس وقت ہوتا ہے جب مجتہدین کسی عام جلسے میں یا عمومی اطلاع پاکر کہ کوئی مسئلہ زیر غور ہے معقول مدت کے اندر انفرادی طور پر واضح الفاظ میں ایسی آرا کا اظہار کریں جو باہم متفق ہوں۔ یہ شکل اجماع عزیمت کی ہوگی البتہ اگر ایک یا اُس سے زائد مجتہدین کسی جلسے میں اپنی رائے ظاہر کریں اور دوسرے مجتہدین اس کو سُن کر یا اس کی خبر پاکر خاموشی اختیار کریں اور اُس سے اختلاف نہ کریں تو یہ شکل اجماع رخصت کی ہوگی۔

اجماع فعلی کا انعقاد اس وقت ہوتا ہے جب تمام مجتہدین کسی شرعی معاملے میں ایک خاص طرز پر عمل پیرا ہوں یا اُن میں سے کچھ ایک خاص طرز عمل اختیار کریں اور باقی دوسرا طرز عمل تو اختیار کریں مگر اس سے اختلاف نہ کریں۔ پہلی شکل اجماع عزیمت کی ہوگی اور دوسری اجماع رخصت کی۔

اُمت کی اکثریت کے نزدیک اجماع قولی اور فعلی دونوں حجت ہیں، احناف، عام طور پر مالکی اور بعض شافعی فقہا اجماع عزیمت ورخصت دونوں کو شرعاً جائز اور واجب العمل سمجھتے ہیں۔ اجماع سکوتی کے حجت ہونے میں البتہ اختلاف ہے جس کے خاص مذاہب حسب ذیل ہیں:-

۱۔ یہ نہ اجماع ہے اور نہ حجت۔ داؤد ظاہری (۸۱۵ - ۸۸۳)۔ مرتضیٰ انصاری (۱۸۰۰-۱۸۶۴) اور بروایت قاضی (۱۳۷۷-۱۴۴۸) امام شافعی (۷۶۷ - ۸۲۰) کی یہی رائے ہے اور یہی پسندیدہ ہے۔

۲۔ یہ اجماع بھی ہے اور حجت بھی۔ یہ شوافع کی ایک جماعت اور کچھ اصولیین کی رائے ہے۔

۳۔ یہ اجماع نہیں ہے مگر حجت ہے۔ یہ ابوہاشم مغربی (۸۶۱-۹۳۳) کا قول اور امام شافعی کی ایک رائے ہے اور یہی صیرفی (م ۹۴۲ء) اور سیف الدین آمدی (۱۱۵۶-۱۲۳۳) کا مختار مذہب ہے۔

۴۔ یہ اجماع ہے اگر فتویٰ کی صورت میں ہو حکم کی شکل میں نہ ہو۔ یہ ابن ابی ہریرہ (م ۹۵۶) کی رائے ہے۔

۵۔ یہ اجماع ہے اگر حکم کی صورت میں ہو فتوی کی شکل میں نہ ہو۔ یہ ابواسحاق مروزی (۸۱۸-۹۰۸) کی رائے ہے۔

۶۔ اگر یہ ایسے معاملے میں ہو جس کا تدارک ناممکن ہو تو اجماع متصور ہوگا ورنہ حجت۔

۷۔ اگر خاموشی اختیار کرنے والے قلیل مقدار میں ہوں تو اجماع ہوگا ورنہ نہیں۔

۸۔ اگر عصر صحابہ میں ہوا ہو تو اجماع ہے ورنہ نہیں۔ اس کی دو شکلیں ہیں، اگر تدارک ممکن نہ ہو تو اجماع ہوا اور اگر تدارک ممکن ہو تو حجت۔

انعقاد اجماع کے بارے میں مسلمہ رائے یہ ہے کہ جس مسئلے کا بھی فیصلہ کیا جائے

اُس سے اُس زمانے کے تمام فقہا متفق الرائے ہوں اور یہی اجماع، اجماع قطعی ہوگا۔ لیکن اگر علما کی وہ کثیر جماعت جو کسی تصفیے پر متفق ہے یہ تسلیم کرتی ہے کہ ان کی رائے سے اختلاف رکھنے والے ایسے لوگ ہیں جن میں فقہا کے شرائط و اوصاف پوری طرح نہیں پائے جاتے تو اس سے اجماع کی قطعیت متاثر نہ ہوگی۔ بعض فقہا اس سے بھی آگے بڑھ جاتے ہیں۔ اُن کے نزدیک فقہا کی اکثریت کا فیصلہ اجماع قطعی ہوگا خواہ مخالفین میں فقہا کے اوصاف پر کوئی بھی اعتراض نہ ہو۔ ابن جریر (۸۳۹-۹۲۳) فخرالدین رازی (۱۱۴۹-۱۲۰۹)۔ ابوالحسین الخیاط المعتزلی (م ۱۰۵۸) اور بعض معتزلہ اسی کی تائید کرتے ہیں۔ البتہ احناف، شوافع اور مالکیوں کی رائے یہ ہے کہ اگر اختلاف کرنے والے معتدبہ نہ ہوں تو جماعت کثیر کا فیصلہ نہ صرف جائز بلکہ واجب العمل ہوگا اگرچہ وہ بایں معنی قطعی نہ ہوگا کہ اُس کا منکر کافر ہو۔

امامیہ اصول فقہ میں بھی اجماع کو حجت قرار دیا گیا ہے البتہ تفصیلات میں کچھ اختلاف ضرور ہے اور عام طور پر اس سے اتفاق خواص مراد لیا جاتا ہے یعنی ایسے اشخاص کا کسی مسئلے پر اتفاق جن کا قول فتاوی شرعیہ میں معتبر سمجھا جاتا ہو۔ علما کا یہ اجماع جمہور امامیہ کے نزدیک مطلقاً حجت ہے اور ادلہ عقلیہ و نقلیہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اس لیے کہ مکلف کا کوئی بھی زمانہ امام معصوم اور محافظ شریعت سے خالی نہیں ہو سکتا جس کی طرف مسائل پیش آمدہ میں رجوع کیا جا سکے پس اگر علمائے اُمت کسی مسئلے پر اتفاق کر لیں تو امام معصوم غیر شعوری طور پر اُن کے زمرے میں داخل سمجھا جائے گا اس لیے کہ وہ امکان خطا و نسیان سے بالاتر ہے۔

چنانچہ اگر سو علما بھی کسی قول پر اتفاق کر لیں لیکن اس میں قول امام معصوم شامل نہ ہو تو وہ حجت نہ ہوگا البتہ اگر قول امام معصوم دو ہی میں حاصل ہو جائے تو وہ حجت ہوگا اس لحاظ سے نہیں کہ دو علما کا اس پر اتفاق ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ اس میں قول امام پوشیدہ ہے یعنی اجماع کی حجت اس میں اس اعتبار سے ہے کہ وہ قول امام ہے نہ کہ فی نفسہ اجماع۔ بالفاظ دیگر اجماع کی حجیت اجماع کرنے والوں میں دخول امام

معصوم کی بنا پر ہے۔ بایں معنی کہ ان کے اقوال سے قول معصوم منکشف ہوتا ہے۔ یہ انکشاف خاص طور پر حسب ذیل تین طریقوں سے ہوتا ہے:۔

۱۔ علما کی پوری جماعت کا جب کسی ایک قول پر اتفاق ہوتا ہے تو گویا قول معصوم اُن کے قول میں شامل ہوتا ہے اس لیے کہ معصوم نہ صرف جماعت علما ہی کا ایک فرد بلکہ اُن کا مرجع ہوتا ہے۔

۲۔ طریقہ شیخ طوسی: شیخ الطائفہ ابو جعفر طوسی (۹۹۵-۱۰۶۷) کے نزدیک حجیت اجماع کی بنیاد لطف پر ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر رعیت غیر حق پر متفق ہو جائے تو از باب لطف امام پر واجب ہے کہ وہ اُن کو ہدایت کرے یا پھر اُن کے درمیان اختلاف پیدا کر دے۔

۳۔ علما ہر دور میں کسی ایک قول پر اتفاق کرتے چلے آئے ہیں اور یہ بھی یقینی ہے کہ اپنے غیر معمولی ورع و تقوی کی بنا پر انھوں نے بغیر کسی قوی دلیل فتوے صادر نہیں کیے۔ تو یہ یقین کسی ایسی قوی دلیل کے وجود کو ثابت کرتا ہے جو ان علما کے فتاویٰ کے لیے سند ہے۔

حجیت اجماع کے سلسلے میں موخر الذکر طریقہ ہی غالباً سب سے بہتر ہے بالخصوص دور متاخرین میں۔ اس لیے کہ پہلے طریقے پر کامل وثوق صرف حضور امام ہی میں ممکن ہے۔ رہا شیخ طوسی کا طریقہ تو اس میں فائدہ لطف کی نہ تو کوئی انتہا معلوم کی جا سکتی ہے اور نہ ہی اُس کے حدود کا تعین کیا جا سکتا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ اجماع شرعی کبھی وجود پذیر ہوا بھی یا نہیں؛ اس سلسلے میں مناسب یہ ہے کہ اِسے مستقلاً مسئلہ نہ بنایا جائے بلکہ اسے گذشتہ مباحث ہی کی ایک فرع تصور کیا جائے اسی لیے کہ جو لوگ امکان اجماع کے منکر ہیں وہ یقیناً اجماع بالفعل کے وجود کو بھی تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ ان میں کچھ تو ایسے ہیں جو علم اجماع کی نقل و روایت کو ممتنع قرار دیتے ہیں اور کچھ نفس اجماع کے ہم تک پہنچنے کو دشوار ترین بتاتے ہیں۔ ان تمام افراد کے نزدیک اجماع کبھی پایا ہی نہیں گیا۔ ان کے مقابل جمہور علما کے مذاہب ہیں جو اجماع کو حقیقت واقعی تسلیم کر کے اس پر بحث و مباحثہ کرتے ہیں،

مختلف اور مناسب مقامات پر اس کی مثالیں پیش کرتے رہتے ہیں، مثلاً نماز پنجگانہ، روزہ رمضان، زکوٰۃ وحج کے وجوب پر تمام مسلمان بلا کسی استثناء کے متفق ہیں قطعیت کو ظن پر ہر جگہ اور ہر مکتب فکر میں مقدم رکھا جاتا ہے۔ خلافت راشدہ، حمام کی اجرت اور سور کی چربی کی حرمت وغیرہ اس کی چند مثالیں ہیں۔ اسی طرح قیاس پر مبنی اجماع کی مثال حضرت ابوبکرؓ کا خلافت کے لیے منتخب کیا جانا ہے۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اپنی حیات میں نماز کی امامت کے لیے منتخب فرمایا تھا اس لیے صحابہ نے اس پر یہ قیاس کیا کہ آنحضرتؐ نے جسے امور دین میں امامت یا پیشوائی کے لیے منتخب فرمایا وہ دوسرے امور میں بدرجہ اتم امام و پیشوا بننے کے لیے موزوں ہوگا یا پھر حد قذف پر قیاس کرکے شراب خوری کی سزا اسّی دُرّے مقرر کی گئی۔

الغرض اجماع ایک اہم شرعی ماخذ ہے جو موجودہ دور میں پیش آنے والے مسائل کے لیے حکم شرعی معلوم کرنے میں اب بھی وہی رول ادا کر سکتا ہے جو اُس نے ماضی میں ادا کیا ہے اور جو اب بھی تاریخ فقہ اسلامی کا ایک اہم وزریں باب ہے۔ اس اہم شرعی ماخذ میں مستقبل کے لیے جو بڑے امکانات مضمر ہیں وہ اہل دین و دانش سے پوشیدہ نہیں ہیں۔ اگر اسے صحیح اور منظم طور پر استعمال کیا جائے اور پھر تحلیل و تجزیہ کرکے جدید مسائل کا شرعی حل تلاش کیا جائے تو ان دشوار مسائل کا تشفی بخش حل نکل سکتا ہے جو آج ساری دنیا کے مسلمانوں کو درپیش ہیں یا پھر آئندہ پیش آئیں گے۔

حالات حاضرہ کے تقاضوں کے پیش نظر اس سیمینار کا انعقاد کرکے ارباب جامعہ ملیہ اسلامیہ و کارکنان ذاکر حسین ادارۂ علوم اسلامیہ نے جس دور اندیشی کا ثبوت دیا ہے اور جن ملی مسائل کی طرف خصوصی توجہ دلائی ہے مجھے اُن کی اہمیت کا دل سے اعتراف ہے مگر منتظمان سیمینار مجھے میری اس تلخ نوائی پر معاف فرمائیں اگر میں نہایت صفائی کے ساتھ یہ عرض کروں کہ یہ سیمینار ہو، قاہرہ کی مجمع البحوث الاسلامیہ، ریاض کی موتمر الفقہ الاسلامی یا ان جیسی اور کانفرنسیں، یہ سب اُمت مسلمہ کے دل محزوں کو تسکین دینے اور اُس کے

درد کا درماں کرنے میں قاصر و ناکام رہیں گی اگر اُن کا دائرہ کار 'نشستند گفتند، شنیدند و برخاستند'، تک ہی محدود رہے یا پھر کمیٹیاں بنا کر ختم ہو جائے جو عام طور پر کام مٹیاں ثابت ہوتی ہیں۔

میں اپنے ہم نام کی ہمنوائی کروں گا، اگر نہایت ادب و احترام کے ساتھ آپ سب کے سامنے یہ عرض کرنے کی جسارت کروں کہ ماضی کے نامساعد حالات اور حوصلہ شکن تجربات کے باوجود میں اب بھی اجماع کی 'کشت ویراں' سے ناامید نہیں ہوں۔ ضرورت صرف اس کی ہے کہ اس کی مٹی کو 'ذرا نم' کر کے 'بڑی زرخیز' بنایا جائے اور یہ اُسی وقت ممکن ہے جب ممالک اسلامیہ کے باہمی اشتراک و تعاون سے ایک فقہی اکادمی قائم کی جائے جس کا ایک مستقل مستقر اور متعین دائرہ کار ہو جو شرع اسلامی کی روشنی میں جدید مسائل کا تجزیہ کرے اخبارات و رسائل اور دیگر جدید وسائل کے ذریعے اُن کی نشر و اشاعت کرے اور پھر اہل دین و دانش، ارباب حل و عقد اور اہل رائے و اجتہاد کو یکجا کر کے انھیں دعوت فکر دے اور جب یہ حضرات کسی ایک یا چند مسائل پر متفق ہو جائیں تو پھر یہ حقیقی اجماع ہوگا اور اُس کی وہی صورت ہوگی جو فقہا کے نزدیک اجماع منصوص علیہ کی ہے تمام مسلمانوں پر اُس کے مطابق عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور اُسی سے اُمتِ مسلمہ کی شیرازہ بندی ہو سکے گی۔ لیکن اگر کسی وجہ سے اس کام کا اس اعلیٰ پیمانے پر آغاز ممکن نہ ہو سکے تو ایک محدود پیمانے پر بھی اس کی ابتدا کر کے اجماع کی غیر معمولی صلاحیتوں کو بروئے کار لایا جا سکتا ہے اور مجھے یقین کامل ہے کہ اگر عزم مصمم اور عمل پیہم کا جذبہ کارفرما رہے گا تو انشاء اللہ اس کے نتائج خوش آئند و دور رس ہوں گے۔

سیّد صباح الدین عبد الرحمان

جدید فکر اسلامی کی تشکیل میں تصوف کا حصّہ

(موجودہ ہندستان کے مخصوص حالات میں)

تصوّف کیا ہے؟

اگر تصوف کو کھلے دل سے سمجھنے کی کوشش کی جائے تو پھر کسی کو شک وشبہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کے ذریعے ہر زمانے میں اسلامی طرز فکر کی تشکیل ہوئی ہے، اور آج بھی یہ اسلامی طرز فکر کو متاثر کرسکتا ہے۔

اس برّصغیر میں تصوف پر فارسی میں سب سے پہلی کتاب حضرت ابوالحسن علی ہجویری کی کشف المحجوب ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ صوفی وہ ہے جس کا دل کدورت سے پاک اور صاف ہو۔ تصوف باب تفعل سے ہے جس کا خاصہ تکلّف ہے۔ یعنی صوفی اپنے نفس پر تکلیف اٹھاتا ہے، اور یہی تصوّف کے اصل معنی ہیں شیخ ہجویری نے مشائخ کبار کے اقوال نقل کر کے تصوّف کی مزید وضاحت کی ہے۔ مثلاً حضرت نوریؒ فرماتے ہیں کہ تصوف تمام حظوظ نفسانی کو ترک کرنے کا نام ہے، اور صوفی وہ لوگ ہیں جن کا ذکر بشریت کی کدورت سے آزاد ہو گیا ہو، اور نفسانی آفتوں سے صاف ہو کر اخلاص سے مل گیا ہو۔ یہاں تک کہ غیر خدا سے بری ہو کر وہ صف اوّل میں پہنچ جاتے ہیں۔ حضرت حصریؒ کا قول ہے کہ تصوّف دل کی صفائی اور کدورت کی مخالفت کا نام ہے۔

کدورت سے دل کے پاک اور صاف ہونے، نفس پر تکلیف اٹھانے، حظوظ

نفسانی کے ترک کرنے، نفسانی آفتوں سے صاف ہو جانے، دل کی کدورت کی مخالفت کرنے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ دل کی تطہیر ہو یعنی قلب کا تزکیہ اور تصفیہ ہو۔ جس کے بعد جہات و کائنات کے خالق کے انوار و تجلّیات سامنے آتے ہیں۔ اور زندگی کے پنہاں رموز و نکات بھی عیاں ہوتے جاتے ہیں۔

یہ تطہیر کیسے ہوتی ہے۔ یہ توبہ، صدق، ایمان، تقویٰ، مجاہدہ، ریاضتِ نفس، عجز و انکسار، صبر شکر، تحمّل، قناعت، محبّت، عفت وغیرہ جیسے بشری محاسن کے ذریعے ہوتی ہے۔ جس کے بعد صوری اخلاق خود بخود سنور جاتے ہیں۔ جب انسان کے اس اخلاق کی تکمیل ہو جاتی ہے تو وہ روحانی مدارج طے کر کے خداوند تعالیٰ کی ذات و صفات کے نور سے منور ہو سکتا ہے۔ جس کے بعد اس کو کشف نظری حاصل ہوتا ہے۔ یعنی وہ معقولات کے اسرار و رموز سے واقف ہوتا ہے۔ اس سے گزر کر اس کو کشف دلی یا کشف شہودی حاصل ہوتا ہے، جس میں وہ مختلف قسم کے انوار الٰہی دیکھا کرتا ہے۔ اس سے گذر کر اس کو کشف الہامی حاصل ہوتا ہے جس سے وہ تخلیق عالم کے اسرار اور اس کی ہر چیز کے وجود کی حکمت سے واقف ہو جاتا ہے۔ اس کی نظروں سے زمان و مکان کا حجاب اٹھ جاتا ہے۔ ازل اور ابد کا دائرہ اس کے سامنے ہوتا ہے۔ اس روحانی کشف کے بعد اس کو کشف صفاتی حاصل ہوتا ہے، جس میں اس کی روح پر صفات خداوندی کا عکس پڑتا ہے۔ اس کے بعد خداوند تعالیٰ جس صفت کے ساتھ چاہتا ہے اپنی تجلّی سے اس کو سرفراز کرتا رہتا ہے۔ اسی لیے تصوّف ہر قسم کے صوری، معنوی، فکری، دینی، روحانی اور باطنی اخلاق کو سنوارنے کا ایک بہت ہی موثر ذریعہ سمجھا گیا ہے۔

اس کے بہت سے مدارج ہوتے ہیں جن کو بقول حضرت جنیدؒ وہی طے کر سکتا ہے جس میں سخاوت حضرت ابراہیم کی ہو، رضا حضرت اسمٰعیل کی ہو، صبر حضرت ایوب کا ہو، غربت حضرت یحییٰ کی ہو، لباس حضرت موسیٰ کا ہو، سیاحت حضرت عیسیٰ کی ہو، اور فقر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ہو۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ نے بھی راہ سلوک میں چودہ مقامات بنائے ہیں۔ توبہ، عبادت، زہد، رضا، قناعت، مجاہدہ، صدق، تفکر،

استرشاد، اصلاح، اخلاص، معرفت، شکر اور محبت ان میں سے ہر ایک مقام ایک ایک پیغمبر کے ساتھ منسوب ہے۔ یعنی توبہ حضرت آدمؑ، عبادت حضرت ادریسؑ، زہد حضرت عیسیٰؑ، رضا حضرت ایوبؑ، قناعت حضرت یعقوبؑ، مجاہدہ حضرت یونسؑ، صدق حضرت یوسفؑ، تفکر حضرت شعیبؑ، استرشاد حضرت شیثؑ، اصلاح حضرت داؤدؑ، اخلاص حضرت نوحؑ، معرفت حضرت خضرؑ، شکر حضرت ابراہیمؑ، اور محبت ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ مخصوص ہے۔ یہ مقامات راہ سلوک کے ہر سالک کو حاصل نہیں ہوتے۔ اس لیے حضرت ابوالحسن علی ہجویری کا قول ہے کہ تصوف محض علوم و رسوم کا نام نہیں بلکہ ایک خاص اخلاق کا نام ہے۔ معلوم ہوتا تو تعلیم سے حاصل ہوتا، رسوم ہوتا تو مجاہدہ سے حاصل ہوتا، مگر تعلیم اور مجاہدہ سے حاصل نہیں ہوتا ہے۔ حضرت ہجویری کے قول کے مطابق یہ محض توفیق الٰہی ہے جس سے سرفراز ہونے والے عارف باللہ کہلاتے ہیں۔

حضرت ہجویری کے خیال کے مطابق اس اخلاق میں کچھ باتیں ایسی ہیں جن کی پابندی ہر سالک کرسکتا ہے۔ مثلاً اس اخلاق کی قسموں میں دو ضروری قسمیں یہ بتائی گئی ہیں (۱) خدا کے احکام کو ریا سے پاک ہو کر پورا کرنا (۲) نفسانی خواہشوں کا اتباع نہ کرنا۔ حضرت ہجویری نے تصوف کی راہ میں جہاں بہت سے آداب بتائے ہیں۔ ان میں یہ بھی ہے کہ وہ ہر حال میں حق کے احکام کا اتباع کرتا ہو۔ بندوں کا بھی حق ادا کرتا ہو۔ اس کا کھانا پینا حلال ہو وہ اسی وقت سوئے جب نیند کا غلبہ ہو۔ خاموش رہے کیوں کہ خاموشی گفتار سے بہتر ہے۔ لیکن گفتار کے ساتھ حق ہو تو وہ خاموشی سے بہتر ہے۔ کسی چیز کی طلب کرے تو خدا سے کرے۔

حضرت ہجویری کی کشف المحجوب میں تصوف کی جو تعلیمات بتائی گئی ہیں وہ ہندستان کے تمام صوفیائے کرام کے لیے مشعل ہدایت بنی رہیں۔ اسی لیے یہ کتاب تصوف کی انجیل اور زبور سمجھی جاتی ہے۔ اگر یہاں پر حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کے مجموعہ ملفوظات دلیل العارفین کا سہارا لینے کی اجازت دی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ تصوف میں ان کی بھی تعلیمات یہی تھیں کہ اہل سلوک کے لیے ہر قسم کے صوری و معنوی اخلاق و محاسن کا ہونا ضروری ہے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک بھی تصوف نہ علم ہے اور نہ رسم بلکہ مشائخ کا ایک خاص اخلاق ہے جو ہر لحاظ سے

مکمل ہونا چاہیے صوری حیثیت سے اس کے اخلاق کی تکمیل یہ ہے کہ وہ اپنے ہر کردار میں شریعت کا پابند ہو۔ جب اس سے کوئی بات خلاف شریعت سرزد نہیں ہوگی تو وہ دوسرے مقام پر پہنچے گا جس کا نام طریقت ہے۔ اور جب اس میں بھی پورا اترے گا تو حقیقت کا مرتبہ پائے گا۔

چشتیہ سلسلے کے تمام بزرگوں نے ان ہی تعلیمات پر عمل کیا حضرت قطب الدین بختیار کاکی نے شریعت کی پابندی سالک کے لیے لازمی قرار دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ سالک سکر یا کسی خیال میں ہو اس کا کوئی فعل شریعت کے خلاف نہ ہو۔ وہ خود جب کبھی عالم سکر میں بیہوش ہوتے تو نماز کے وقت ہوش میں آجاتے۔ حضرت فریدالدین گنج شکر نے اپنی تعلیمات کے سلسلے میں سالک کے لیے توبہ کی سات قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) توبہ دل یعنی حسد، ریا، لہو و لعب اور تمام نفسانی لذتوں سے صدق دل سے باز آنا (۲) توبہ زبان یعنی ناشائستہ بیہودہ اور ناروا کلمات زبان پر نہ لانا۔ (۳) توبہ چشم یعنی حرام چیز کو نہ دیکھنا، کسی کا عیب اور کسی پر ظلم ہوتے ہوئے بھی نہ دیکھنا۔ (۴) توبہ گوش، ذکر حق کے سوا کوئی اور چیز نہ سننا (۵) توبہ دست، ناروا اور ناجائز چیزوں کو ہاتھ نہ لگانا۔ (۶) توبہ پا، حرام چیزوں کی طرف نہ جانا (۷) توبہ نفس، ماکولات، شہوات اور لذات سے باز آنا۔ حضرت خواجہ نظام الدین اولیا کے یہاں مخلوق خدا ۔ ، محبت کرنے کی سخت ہدایت ہے۔ وہ خدا کی کسی مخلوق سے بھی عناد رکھنا طریقت کی خلاف ورزی سمجھتے تھے۔ اپنی عبادت و ریاضت کے استغراق کے باوجود اپنے خالق کی مخلوق کو کسی حال میں نہ بھولتے۔ برابر صائم الدھر رہتے مگر سحری کے وقت مسکینوں، غریبوں اور بھوکوں کی یاد آجاتی تو بے چین ہو کر کچھ بھی نہ کھاتے۔ ان ہی کے خلیفہ حضرت برہان الدین غریب تھے، جو اپنے مریدوں اور معتقدوں کو برابر یہ تلقین کرتے کہ وہ لوگوں کو راحت پہنچانے میں کوشاں رہیں۔ اس سلسلے میں فرماتے کہ جس طرح درخت دھوپ میں کھڑا رہتا ہے لیکن دوسروں کو سایہ دیتا ہے، لکڑی خود جلتی ہے لیکن اوروں کو آرام پہنچاتی ہے اسی طرح انسان خود تکلیف اٹھائے اور اپنی تکلیف کا خیال کیے بغیر دوسروں کو فائدہ اور آرام پہنچائے۔ اخلاق صوری کی اس تعلیم کے ساتھ وہ اپنے اسلاف کی طرح یہ بھی تعلیم دیتے رہے کہ

ہر حال میں اخلاق نبوی اور افعال نبوی کی مطابعت کی جائے، جس کے بعد احوال نبوی کی مطابعت بھی ضروری ہے۔ اسی سے انوار الٰہی ظاہر ہوتے ہیں۔ اس سلوک ملکوتی کے بعد سالک عالم جبروت میں پہنچ کر صفات خداوندی سے حظ اٹھاتا ہے۔ حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کی بھی یہی تعلیمات رہیں۔ اسی کے ساتھ وہ نفس کی تربیت پر بڑا زور دیتے تھے۔ اور محافظت نفس کے لیے مخالفت نفس کو ضروری قرار دیتے تھے۔ فرمایا کرتے تھے۔

صحت نفس و قوت یک روزہ بہتر از تاج و تخت فیروزہ

حضرت جلال الدین بخاری جہانیاں جہاں گشت کی تعلیم تھی کہ سالک کو ابتدائی منزل میں غصہ، حسد، بخل، عُجب، نفاق، شہرت پسندی سے بچنا چاہیے۔ حرام چیزوں سے پرہیز کرنا چاہیے اور کسی سے انتقام لینے کے جذبے کو دل سے دور کرنا چاہیے۔ اس میں کم از کم توبہ، عبادت، زہد، صبر، عرفان، شکر اور توکل جیسے اوصاف پیدا ہو جائیں تو سجادہ پر بیٹھ کر مشائخ کے گروہ میں شامل ہو۔ ان اوصاف کے بغیر سجادہ پر اس کا متمکن ہونا کسی حال میں جائز نہیں۔ حضرت خواجہ گیسو دراز کی یہ تعلیمات رہیں کہ ایک سالک میں ریا اور غصہ نہ ہو۔ وہ کسی دوسرے کے خیر و شر سے واسطہ نہ رکھے۔ اس کے دل میں جتنی ہوس ہو اس کو دور کردے۔ اگر دور نہ ہو تو مجاہدہ اور ریاضت کرتا رہے۔ آج کا کام کل پر اٹھا نہ رکھے۔ کسی حال میں اپنے نام کو شہرت نہ دنے وغیرہ وغیرہ۔

فردوسیہ سلسلے میں حضرت شرف الدین یحییٰ منیری بڑے بلند رتبہ عارف سمجھے جاتے ہیں۔ چشتیہ سلسلے کے بزرگ بھی ان کے معترف ہیں۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ سالک کو ہر حال میں سعید ہونا چاہیے۔ اخلاق حمیدہ میں وہ رسول اللہ صلعم کا پیرو ہو۔ بدخو نہ ہو۔ ہمیشہ تازہ رو اور کم سخن ہو۔ سخی ہو۔ غیبت، جھوٹ اور فحش کلمہ زبان پر نہ لاتا ہو۔ اپنے ہر فعل و قول اور حال میں خدا کی جانب لگا رہتا ہو۔ کسی سائل کے سوال کو رد نہ کرتا ہو۔ کسی حال میں اس کو غصہ نہ آتا ہو۔ متواضع ہو کیوں کہ خدا کے بندوں سے تکبّر خدا سے منازعت ہے۔ ان کی یہ تعلیم بھی تھی کہ شریعت کے بغیر راہ سلوک میں قدم رکھنا جہالت اور ہلاکت ہے۔ شریعت سے طریقت اور طریقت سے حقیقت معلوم ہوتی ہے۔ ایک سالک کو

شریعت سے واقفیت نہیں تو وہ طریقت اور حقیقت سے آگاہی حاصل نہیں کرسکتا۔

اوپر مختصر طریقے پر ہم نے ان اکابر صوفیائے کرام کی تعلیمات پیش کی ہیں جنھوں نے ہندستان میں مسلمانوں کی حکومت کے ابتدائی دور میں اپنے اسلامی طرز فکر سے اخلاق، روحانیت، معاشرت اور کچھ حد تک سیاست کو بھی سنوارنے کی کوشش کی رفتہ رفتہ ہندستان کے مختلف گوشوں میں صوفیائے کرام کے مختلف خانوادے پھیلے چشتیہ کے علاوہ قادریہ، نقش بندیہ، مجددیہ، شطاریہ وغیرہ۔ مگر ان میں چشتیہ سلسلہ ہی زیادہ مقبول رہا۔ اس خانوادہ کے بزرگوں کی تعلیمات میں کچھ ایسی جاذبیت تھی کہ دوسرے سلسلے کے بزرگوں نے اس کی بہت سی تعلیمات کو نہ صرف اپنا فعل بنالیا بلکہ اپنے مریدوں کو بھی ان کو اختیار کرنے کی پوری اجازت دی۔ یہ خانوادے اپنے نام کے لحاظ سے مختلف ضرور نظر آتے تھے مگر بنیادی طور پر ان کی تعلیمات میں زیادہ فرق نہیں رہا۔ ان کے یہاں تصوف کے ارکان اسی طرح وہی رہے جس طرح اہل سنّت والجماعت کے مختلف فرقوں میں اسلام کے ارکان یکساں رہے۔ اسی طرح ان کے یہاں شریعت، طریقت، اخلاق، روحانیت اور معاشرت کی بھی وہی تعلیمات رہیں جن کا ذکر مختصر طریقے پر ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ ہندستان میں اسلامی طرز فکر کی انتہا حضرت مجدد الف ثانی کی تعلیمات میں نظر آتی ہے۔ انھوں نے ایسے تصوف کو ضلالت سے تعبیر کیا جس میں شریعت کی خلاف ورزی ہوتی۔ اور ایسے احوال و کیفیات کو جو نامشروع طریقے پر مترتب ہوں استدراج کہا۔ انھوں نے کسی چیز کی حلت یا حرمت کے سلسلے میں اولیائے کرام کے الہام کو تسلیم کرنے سے بالکل انکار کیا۔ اسی طرح ارباب باطن کے کشف کو کسی چیز کے فرض یا سنّت ہونے کی دلیل قرار نہیں دیا۔ صاف طور پر بتایا کہ علوم لدنیہ کی صحت و مقبولیت کی صریح علامت علوم شرعیہ کے ساتھ ان کی مطابقت ہے۔ اس کے خلاف جو کچھ ہے الحاد اور بے دینی ہے۔ سنّت سے ہٹ کر جو ریاضتیں کی جاتی ہیں وہ بھی صریحاً گمراہی ہیں۔ انھوں نے اپنی دعوت میں عزیمت کا رنگ پیدا کیا، جس سے اس زمانے کے مسلمانوں

میں ایک نئی مذہبی اسپرٹ پیدا ہوئی۔ آج یہ کوئی ثابت نہیں کرسکتا ہے کہ ان کی اور شاہ عبدالرحیم، شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز کی تعلیمات میں کوئی نمایاں فرق ہے۔ صوفیائے کرام اور علمائے عظام میں خواہ مخواہ تفریق پیدا کردی جاتی ہے حالانکہ کوئی بلند پایہ صوفی ایسا نہیں گزرا جو عالم نہ ہو۔ شاہ ولی اللہ نے اس تفریق کو یہ کہہ کر ختم کردیا ہے کہ جن صوفیہ نے کتاب وسنّت کو ترک کردیا ہے وہ ہم میں سے نہیں اور جو علما تصوف کا انکار کرتے ہیں وہ چور اور رہزن ہیں۔ ہماری تاریخ میں ایسی مثالیں بھی ہیں کہ علما کا علم اور صوفیہ کا تصوف جن بزرگوں میں درجہ کمال تک جمع ہوگئے انھوں نے اسلامی طرزِ فکر میں غیر معمولی انقلاب پیدا کردیا۔ مثلاً حضرت سیّد احمد شہید بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید کی ذات میں حضرت مجدد الف ثانی اور شاہ ولی اللہ کے فضل و کمال اور مجاہدہ وصال کے دو آتشہ سے ایک سہ آتشہ تیار ہوا تھا۔ دونوں کی کوششوں سے اسلامی طرزِ فکر کی ایک نئی لہر پیدا ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ وہ سلطنت کی ڈوبتی ہوئی کشتی کو تو نہ بچا سکے لیکن انھوں نے لوگوں میں دین ومذہب اور ایمان ویقین کی ایک نئی روح پھونک کر ہندستان میں اسلام کو بچالیا، جس کو مسلمان اپنی زندگی کی اساس بناکر انگریزوں کے دورِ حکومت میں ہر قسم کے حوادث کا مقابلہ کرتے رہے۔

سنہ ۱۹۴۷ء سے پہلے ہندستان کے مسلمانوں کے ذہن پر جو بزرگانِ دین چھائے رہتے وہ وہی ہیں جن کو اصطلاحاً عارف باللہ کہا جاتا ہے۔ مولانا محمود حسن ہندستان کے مسلمانوں کے دلوں پر حکومت کرتے رہے۔ مولانا محمد علی کسی کے آستانے پر جھک نہیں سکتے تھے، مگر مولانا عبدالباری فرنگی محل کی چوکھٹ پر ناصیہ سائی کرنے پر مجبور ہوگئے۔ مولانا اشرف علی تھانوی، حکیم الاُمت بن کر مسلمانوں کی مذہبی نظر وفکر میں جلا پیدا کرتے رہے۔ مولانا حسین احمد مدنی کی مجلسوں میں بیٹھنے والے ان کے عارفانہ خیالات کی چنگاریوں سے برابر روحانی گرمی محسوس کرتے رہے۔ اگر یہ بزرگانِ دین محض اربابِ تصوف تھے تو علما میں کون ہے جو ان پر برتری یا فوقیت کا دعویٰ کرسکتا ہے۔

موجودہ دور میں اس برصغیر کے مسلمانوں کے سب سے بڑے مفکر اقبال ہیں۔ ان کی ہر صدا "بانگِ درا" ان کی ہر لے "ضربِ کلیم" اور ان کے خیال کی ہر پرواز "بالِ جبریل" ہے۔ ان کا پیام "پیامِ مشرق" بنا ہوا ہے اور ان کی شاعرانہ کیفیت میں زبور کا تقدس نظر آتا ہے۔ کچھ لوگوں کے خیال میں وہ تصوّف کے مخالف نظر آتے ہیں۔ ہاں وہ اس تصوّف کے ضرور مخالف ہیں جس کی حکومت ملکوتی اور علم لاہوتی میں حرم کے درد کا درماں نہیں۔ یا جس کی تعلیم میں ذکر نیم شبی، مراقبے اور سرور ہیں مگر اس سے دل یا نگاہ مسلمان نہیں بنتی۔ وہ صوفی کو خانقاہوں کا مجاور یا گورکن کے بجائے قم باذن اللہ کہنے والا ایسا قلندر دیکھنا چاہتے تھے جو مہر انجم کا محاسب اور ایام کا مرکب نہیں بلکہ راکب ہو۔ اقبال کیا، خود صوفیائے کرام ایسے صوفیہ کے مخالف رہے ہے۔ حضرت ہجویری نے صوفیوں کی تین قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) ایک تو وہ جو اپنی ذات کو فنا کر کے خدا کی ذات میں بقا حاصل کرتا ہے۔ اور اپنی طبیعت سے آزاد ہو کر حقیقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ ایسے صوفی کو "صاحب وصول" کہا جاتا ہے (۲) متصوّف۔ جو صوفی کے درجے کو مجاہدہ سے تلاش کرتا ہے اور اس تلاش میں اپنی ذات کی اصلاح کرتا ہے۔ ایسے صوفی کو "صاحب اصول" کہا جاتا ہے (۳) مستصوف۔ جو محض مال و منال اور جاہ و حشمت کے لیے اپنے کو مثل صوفی کے بنا لیتا ہے۔ ایسے صوفی کو "صاحب فضول" کہا جاتا ہے۔ حضرت اسمٰعیل شہید نے "تقویۃ الایمان" میں لکھا ہے کہ بعض لوگ یہود اور نصاریٰ کی طرح درویش ہو جاتے ہیں، ٹاٹ پہنتے ہیں، زنجیریں گلوں میں ڈال لیتے ہیں، تو ایسی فقیری اور درویشی ان ہی کی ایجاد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم نہیں دیا۔ اسی طرح بعض لوگ فقیر بن کر گدی پر بیٹھ جاتے ہیں۔ اپنے مکان سے باہر نہیں جاتے۔ اپنی طرف سے طرح طرح کے وظیفے ایجاد کرتے ہیں۔ نماز معکوس پڑھتے ہیں۔ اسی قسم کی ہزاروں باتوں کو عبادت جانتے ہیں۔ تو یہ سب بدعات ہیں۔ اگلی اُمتیں ان ہی باتوں کی وجہ سے سختی میں پڑ گئیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر سے اپنی مہربانی اٹھالی اور ان کو سختیوں اور مشکلوں میں چھوڑ دیا۔ اقبال بھی ایسے ہی صوفیوں کے

مخالف رہے ہیں اور ان کو ہونا چاہیے تھا۔ مگر جب وہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیا کے مزار اقدس پر حاضر ہوتے ہیں تو بے ساختہ کہہ اٹھتے ہیں۔

فرشتے پڑھتے ہیں جس کو وہ نام ہے تیرا　　بڑی جناب تری فیض عام ہے تیرا
ستارے عشق کے تیری کشش سے ہیں قائم　　نظام مہر کی صورت نظام ہے تیرا
تیری لحد کی زیارت ہے زندگی دل کی　　مسیح و خضر سے اونچا مقام ہے تیرا
نہاں ہے تیری محبت میں رنگ محبوبی　　بڑی ہے شان بڑا احترام ہے تیرا

یا جب وہ حضرت مجدّد الف ثانی کے مرقد مبارک پر پہنچتے ہیں تو ان کے رتبے اور عالی مقام سے متاثر ہو کر ان کو ہند میں سرمایہ ملّت کا نگہبان کہتے ہیں جس کا اظہار اس طرح کرتے ہیں۔

حاضر ہوا میں شیخ مجدّد کی لحد پر　　وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلع انوار
اس خاک کے ذرّوں سے ہیں شرمندہ ستارے　　اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار

کیا اس کے بعد بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ صوفیائے کرام کے منکر تھے۔ اگر ان کے اشعار کا گہرا مطالعہ کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ وہ حضرت اویس قرنی، حضرت فریدالدین عطار، حضرت فضل بن عیاض، حضرت بایزید بسطامی، حضرت جنید بغدادی، حضرت ابوسعید ابوالخیر، اور حضرت سید احمد رفاعی وغیرہ سے متاثر ہیں اس کے علاوہ رمز آشنائے روم و تبریز رہے۔ وہ پیر روم کو اپنا مرشد قرار دیتے ہیں۔ ان ہی سے انھوں نے مرگ و زندگی کا راز سیکھا۔ مقام کبریائی کا سرور ان کو ملا۔ سربستہ اسرار کے دفتر سے سارے علوم سیکھے ان کی خاک اکسیر بن گئی۔ ان کی نگاہ روشن ہوئی اور ان کے سبو میں جیحون منتقل ہو گیا۔

زچشم مست رومی وام کردم　　سرورے از مقام کبریائی
باز برخوانم زفیض پیر روم　　دفتر سربستہ اسرار علوم
پیر رومی خاک را اکسیر کرد　　از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد
اسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن　　اسی کے فیض سے میرے سبو میں ہے جیحون

مولانا روم کے یہاں ایمان، ایقان، عرفان، وجود باری بعثت انبیا، معاذ،

جبر و اختیار، عشق و عقل، زہد و قناعت وغیرہ کی جو عارفانہ تعلیمات ہیں ان ہی سے اقبال متاثر ہوتے رہے۔ ان کے یہاں مصدر حیات، مقصود حیات اور لامتناہی حیات کے تخیل میں جو صبغۃ اللہی رنگ ہے وہ نطشے، کانٹ، شوپنہار، جیمس وارڈ اور ولیم جیمس وغیرہ کے ذریعے سے نہیں آیا۔ بلکہ یہ سب ان کے پیر روم ہی کے فیوض ہیں۔

صحبت پیر روم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش
لاکھ حکیم سر بجیب ایک کلیم سر بکف

اگر تصوف کو ایک اخلاق قرار دیا جائے تو اس اخلاقی روحانیت کے ذریعے موجودہ دور میں اسلامی طرز فکر کی نئی تشکیل میں آسانی ہو سکتی ہے۔ اور اگر اسی روحانی اخلاق کو فلسفیانہ رنگ میں پیش کیا جائے تو اسلامی اخلاق کا ایک اعلیٰ روحانی فلسفہ بھی مرتب ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ اصطلاحات کے ذریعے اس کو پیچیدہ نہ بنایا جائے مثلاً تصوف کا ایک بہت ہی متنازعہ فیہ مسئلہ وحدت الوجود کا ہے اس کے لیے "وحدت مطلقہ میں حیث الذات والصفات" "وحدت مفیدہ من حیث الصفات لامن حیث الذات" "وجود بشرط شے"، "وجود لابشرط شے" "وجود بشرط لاشے"، "وحدت الوجود" اور "وحدت الشہود" وغیرہ جیسی اصطلاحات استعمال کی جاتی ہیں جن کی تصریحات میں بہت سے اختلافات پیدا ہوتے رہے ہیں۔ مگر ان میں زیادہ تر نزاع لفظی ہے جس سے یہ موضوع دینی مسئلہ کے بجائے فلسفیانہ مسئلہ بن گیا ہے۔ اگر اس کو محض عشق الٰہی کی سرشاری کے مختلف مدارج قرار دیئے جائیں تو پھر کوئی بنیادی اختلاف نہیں رہ جاتا صرف فلسفیانہ موشگافیوں کے مباحث رہ جاتے ہیں۔

ایک بحث یہ بھی ہے کہ موجودہ دور میں مسلمانوں کے مفکر اعظم یعنی اقبال، وحدت الوجود کے قائل تھے یا منکر۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ وہ وحدت الوجود کے فلسفیانہ استدلال سے شروع میں بھلے ہی اختلاف رکھتے ہوں مگر جیسے جیسے ان کے افکار میں پختگی آتی گئی اور وہ عشق کے فلسفے کے علم بردار بن کر عشق الٰہی میں سرشار ہوئے تو وحدت الوجود کے قائل ہوتے گئے۔ ان کے مرشد معنوی، وحدت الوجود کے بہت بڑے حامی تھے پھر وہ اپنے

مرشد کی تعلیمات کی خلاف ورزی کرکے طریقت کے گناہ کے کس طرح مرتکب ہو سکتے تھے۔ جیسے جیسے وہ وحدت الوجود کے قائل ہوتے گئے ان کے فلسفۂ عشق میں گہرائی ور گیرائی پیدا ہوتی گئی۔ وہ عقل کو عشق کے سامنے ہمیشہ پسپا کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے یہاں عقل مغلوب رہتی ہے اور عشق غالب۔ جس کو دوسرے الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے یہاں تصوف فاتح اور فلسفہ مفتوح رہتا ہے۔ ان کے یہاں جو یہ نعرے اور نغمے ہیں کہ:

عشق دم جبرئیل عشق دم مصطفٰے　　عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تار حیات　　عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات
صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق　　معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

عشق کی یہ سرشاری اور سرمستی اگر ابن عربی کا وحدت الوجود نہیں تو اقبال کا اپنا وحدت الوجود ضرور ہے، جس پر نہ صرف اس دور کی عارفانہ اور فلسفیانہ شاعری کو ناز ہے بلکہ مسلمانوں کے لیے ایک نیا علم کلام اور عام انسانوں کے لیے روح کو تڑپانے اور قلب کو گرمانے والا پیغام ہے۔

پیر روم کے نظریۂ فکر و عمل اور ان کے عشق کو تصوف کہا جاتا ہے تو اقبال نے گلشن راز جدید میں تفکر، حیات پر نفس، شعور، آگہی، واجب، ممکن، قرب و بعد زمان و مکان، قدیم و حادث، فراق و وصال، مسافر مرد تمام، سر وحدت اور عارف کی جو بحث چھیڑی ہے، اس کو کیا کہا جا سکتا ہے۔ فلسفہ، عارفانہ خیالات یا تصوف یا متکلمانہ تصوف یا جامد تصوف کی ترقی یافتہ اور متحرک شکل! اقبال کے یہاں جو صبغۃ اللہی کی تلقین ہے وہ کیا صوفیائے کرام کے یہاں نہیں! یا صوفیائے کرام کے یہاں جو حب محمد عربی ہے اس کا پیام اقبال کے یہاں نہیں! یا اقبال کے یہاں جو امام بے حضور اور نماز بے سرور کی مذمت ہے وہ صوفیائے کرام کے یہاں نہیں! جس سوز مستی، جذب اور شوق کی تعلیم صوفیائے کرام کے یہاں ہے وہی تعلیم اقبال کے یہاں نہیں، وہ جب یہ کہتے ہیں

عطا اسلاف کا جذب دروں کو　　شریک زمرۂ لا یحزنون کو

خود کی گتھیاں سلجھا چکا ہوں — مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

تو یہ کیا ہے؟ ازلی حقیقت اور اس کی معرفت جاننے والے ہی تو صاحبِ جنوں ہوتے ہیں۔ اور یہ کیا ہے۔

مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو — پلا کے مجھ کو مئے لا الٰہ الاّ ہو

وہ تو اس کے قائل ہیں کہ درس گاہوں میں اسلامی طرزِ فکر کی تشکیل نہیں ہو سکتی۔

مدرسے نے تری آنکھوں سے چھپایا جن کو — خلوتِ کوہ و بیاباں میں وہ اسرار ہیں فاش

وہ یہ بھی کہتے ہیں۔

آدم کا ضمیر اس کی حقیقت پہ ہے شاہد — مشکل نہیں اے سالکِ رہ علمِ فقیری

کہا جاتا ہے کہ اقبال کے یہاں خودی کو فروغ دینے کی تعلیم ہے۔ صوفیائے کرام کے یہاں خودی کو مٹانے کی تلقین ہے۔ مگر لوگ عام طور سے ان کی اسرارِ خودی کو پڑھتے ہیں اور ان کی رموزِ بے خودی کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ان کے یہاں خودی کے ساتھ بے خودی کی بھی تعلیم ہے۔ صوفیائے کرام اور اقبال میں صرف یہی فرق ہے کہ ایک صوفی اپنے کو مٹا کر حقیقتِ ازلی پانے کی کوشش کرتا ہے۔ جس کے بعد وہ ساری کائنات کو اپنی آغوش میں لینا چاہتا ہے۔ اقبال نے صوفیوں کی اس قوتِ تسخیر کو اپنے فلسفۂ خودی سے عام کر دینا چاہا ہے۔ ان کی خودی کی منزل صوفیائے کرام کی بے خودی کی طرح بارگاہ ایزدی ہی ہے، مگر وہ وہاں انسانی عظمت و پندار کے ساتھ بڑے ناز سے پہنچنا چاہتے ہیں۔ صوفیا تسلیم و رضا کے ساتھ مجسّم نیاز بن کر رسائی چاہتے ہیں۔ دونوں میں فرق ناز و نیاز کا ہے۔ دونوں کی خلوتوں میں کبریائی اور جلوتوں میں مصطفائی ہے۔ فرق صرف لب و لہجے کا ہے۔ ایک میں والہانہ پن ہے۔ دوسرے کے یہاں تیکھا پن ہے۔ ایک کے یہاں عاشق کی مسکنیت ہے۔ دوسرے کے یہاں معشوق کی تمکنیت ہے۔ ایک رضا کی خاطر شہید ہونا چاہتا ہے۔ دوسرا اسی رضا کی خاطر غازی بننا چاہتا ہے۔ ایک جذب ہونا چاہتا ہے۔ دوسرا جذب کرنا چاہتا ہے۔ مگر دونوں کے یہاں عشقِ الٰہی ہی کا سوز

اور گداز ہے۔ ایک کے یہاں عشق الٰہی کی راہ میں خود شکنی ہے۔ اور خود فراموشی ہے دوسرے کے یہاں اسی کی راہ میں خودنگری اور خود شناسی ہے۔ ایک یزداں کی بنائی ہوئی تقدیر پر صابر رہنا چاہتا ہے۔ دوسرا تقدیر یزداں بننا چاہتا ہے۔ منزل دونوں کی ایک ہی ہے۔ راستہ طے کرنے کے طریقے مختلف ہیں۔

اقبال کا یہ پیام ہے۔

روشن تو وہ ہوتی ہے جہاں بیں نہیں ہوتی
جس آنکھ کے پردوں میں نہیں ہے نگہہ پاک

یہ نگہہ پاک کہاں ملتی رہی ہے۔ سچے صوفیوں کے یہاں۔ اقبال اس کے بھی قائل رہے ہیں، کہ فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہاں گیری، اک فقر ہے شبیری، اس فقر میں ہے میری۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں۔

ہے زمانے کا تقاضا انجمن — اور بے خلوت نہیں سوز سخن

یہی تعلیم تو صوفیائے کرام بھی دیتے رہے ہیں۔ اقبال یہ بھی کہہ گئے ہیں۔

اک شرع مسلمانی اک جذب مسلمانی — ہے جذب مسلمانی سر فلک الافلاک

کیا صوفیائے کرام کے یہاں بھی یہ پیام نہیں ملے گا۔ اقبال نے تو ان کی عظمت کا اعتراف یہ کہہ کر کیا ہے۔

فقیر راہ کو بخشے گئے اسرار سلطانی

اقبال کس درد بھرے لہجے میں کہتے ہیں کہ اس راہ پر چلنے والے کے لیے نگاہ شوق ضروری ہے۔

نگاہ شوق میسر نہیں اگر تجھ کو — ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی

یہ نگاہِ شوق فقر ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں۔

یہ فقر غیور جس نے پایا — بے تیغ و سناں ہے مرد غازی
مومن کی اسی میں ہے امیری — اللہ سے مانگ یہ فقیری

وہ یہ بھی کہتے ہیں۔

کسے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے   وہ فقر جس میں ہے بے پردہ روح قرآنی

ان کا یہ عقیدہ رہا ہے کہ دنیا میں زر قاضی الحاجات ضرور ہے، مگر مسلمانوں کو جو کچھ فقر سے حاصل ہوا تونگری سے نہیں ہو سکا۔ دنیا میں ان کا جوہر جو آشکار ہوا وہ

قلندری سے ہوا ہے تونگری سے نہیں

اگر یہ دانائے راز ناہید نفس شاعر اور مشرق کو خواب گران سے بیدار کرنے والا فلسفی صوفیائے کرام سے متاثر ہو سکتا ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اگر موجودہ دور میں کسی میں حضرت ابوالحسن علی ہجویری کا تفکر، خواجہ معین الدین چشتی کا پیغام حق، حضرت بختیار کاکی کا حب رسول، حضرت فریدالدین گنج شکر کی صلاحیت دل، شیخ نظام الدین اولیا کا حقوق العباد، حضرت شرف الدین یحیٰی منیری کا ادراک، تقوی اور معرفت نفس، حضرت سید اشرف جہاں گیر سمنانی کی تسلیم و رضا، حضرت خواجہ گیسو دراز کا تزکیہ اخلاق، حضرت مجدد الف ثانی کی دعوت و عزیمت اور دو اقبال کے عشق کی نوائے زندگی کے زیر و بم اور سوز دم بدم جمع ہو جائیں تو اس نئے ہندستان میں اسلامی طرز فکر کی ایسی نئی تشکیل ہو سکتی ہے جس سے نہ صرف مسلمانوں میں بلکہ اس ملک کی معاشرتی، اخلاقی، روحانی حتیٰ کہ سیاسی زندگی میں بھی ایک نئی روح اور نئی زندگی پیدا ہو سکتی ہے۔

محمد عبد الحق انصاری

علم کلام کا ایک تنقیدی جائزہ

اسلام کے بنیادی اصول قرآن و حدیث میں جس طریقے سے اور جس زبان میں بیان ہوئے ہیں اور جس ڈھنگ سے ان کی صداقت پر دلیلیں دی گئی ہیں ان سب کی اپنی ایک منفرد حیثیت ہے۔

انھیں اصولوں کو جب ہم بیان کریں تو ایک طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک تصور سے متعلق جو باتیں قرآن و حدیث میں متفرق آئی ہیں ہم انھیں ایک جا مرتب کر دیں۔ جو بات مجمل بیان ہوئی ہے، اس کی تفصیل کر دیں۔ جو اشارے ہیں انھیں واضح کر دیں۔ جو دلائل چند جملوں میں آئے ہیں ان کی تفسیر کر دیں اور ایک تصور کی تشریح میں جو تصریحات آئی ہیں ان کی نشاندہی کر دیں۔ مگر نہ ان پر مزید سوالات قائم کریں اور نہ ان کی تحقیق میں پڑیں۔ اصول دین کی تفہیم کا یہ طریقہ جسے ہم ترجمانی کا نام دے سکتے ہیں بڑی افادیت کا حامل ہے۔ بالخصوص وحی کے طریق بیان واستدلال میں جو اپیل اور تاثیر ہے اسے منتقل کرنے میں ترجمانی سے زیادہ مؤثر کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے۔

اصول دین کی تفہیم کا دوسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم قرآن و حدیث کے تصورات کو اس حد تک سمجھنے کی کوشش کریں جس حد تک وہ ہماری عقل کی گرفت میں آسکتے ہوں۔ اور اس کوشش میں علوم انسانیہ سے حتی الامکان استفادہ کریں۔ جو نئے سوالات پیدا ہوں انھیں قرآن و حدیث کی عبارتوں، عقل کے مسلمہ اصولوں اور انسانی علوم و افکار کی روشنی میں حل کریں۔ جو اعتراضات ہمارے مجوزہ حلوں پر وارد ہوں ان کو رفع کریں۔ اور جو نظریات

ہمارے اپنے نظریات سے مخالف اور متصادم ہوں تنقید کرکے ان کی کمزوری واضح کریں۔ اصول دین کی تفہیم اور دفاع کا یہ طریقہ اہل کلام کا طریقہ ہے۔ مگر یہ طریقہ متکلمین کے ساتھ مخصوص نہیں۔ فلاسفہ اور صوفیا کے گروہوں میں سے بہت سی ممتاز شخصیتوں نے بھی مختلف مسائل میں اس طریقے کو اپنایا ہے۔ اسلامی علم کلام کا کوئی جائزہ ان حضرات کی خدمات کے ذکر کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا۔

بعض تاریخی اسباب کی بنا پر یہ خیال عام ہو گیا ہے کہ ترجمانی اور کلامی طریقے دو علاحدہ اور مستقل طریقے ہیں۔ نہ صرف مستقل بلکہ مخالف اور متضاد بھی ہیں۔ اس خیال میں صرف اتنی بات صحیح ہے کہ دونوں الگ الگ طریقے ہیں اور دونوں کی اپنی اپنی افادیت ہے۔ لیکن یہ بات غلط ہے کہ دونوں میں تضاد ہے۔ یہ کہ تنہا ایک طریقہ اصول دین کی تفہیم کے لیے کافی ہے۔

دور رسالت میں دین کے بنیادی امور میں غور و فکر کو نئے نئے سوالات اٹھانے، اشکالات پیش کرنے اور اللہ کے رسول علیہ الصلاۃ والسلام سے وضاحت چاہنے کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ اکابر اور اصاغر صحابہ کے دور میں بھی استفہام اور تفہیم کا سلسلہ جاری رہا مگر کلامی افکار کی صحیح معنی میں ابتدا پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ہوئی۔ اس کے لیے قریبی محرکات بیشتر سیاسی تھے جن کا تعلق بنی امیہ کی حکومت کے قیام اور شیعہ اور خوارج فرقوں کے ظہور سے تھا۔ ایک اور اہم وجہ دوسرے ادیان بالخصوص عیسائیت سے اسلام کا وہ قریبی سابقہ تھا جو عیسائی علاقوں کی فتح اور دار الحکومت کے مدینے سے دمشق منتقل ہونے کے نتیجے میں پیش آیا۔ اس وقت اہم ما بہ النزاع مسائل چار تھے۔ مرتکب کبیرہ کا انجام، قضاء الٰہی اور انسانی ذمے داری، امامت اور کلام الٰہی کی قدامت۔

دوسری صدی ہجری میں اسلامی دنیا یونانی فلسفہ، منطق اور علوم طبیعہ سے روشناس ہوئی۔ اور عیسائی، یہودی، مجوسی، بدھ اور دیگر مذاہب کے افکار و عقائد سے علمائے اسلام کی واقفیت بڑھی۔ ان اسباب کی بنا پر دین کے مختلف بنیادی مسائل میں فکر و تحقیق اور تفہیم و دفاع کا کام شروع ہوا۔ اکثر مسائل کا تعلق خدا کے وجود ذات و صفات کے مابین رشتہ، توحید، اور رویت سے تھا۔ دوسرے درجے پر وہ مسائل تھے جن کا تعلق

نبی کی ضرورت، پہچان، معجزات کی افادیت، قرآن مجید کے اعجاز اور نبوت محمدی کے اثبات سے تھا۔ معاد کے مسائل کی طرف اس دور میں توجہ کم ہوئی۔

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں غالب رجحانات دو تھے۔ ایک رجحان وہ تھا جسے ہم نے ترجمانی کا نام دیا ہے۔ اس رجحان کی نمائندگی میں علماءِ حدیث اور اصحاب روایت پیش پیش تھے۔ دوسرا رجحان وہ تھا جس کی نمائندگی وہ لوگ کر رہے تھے جو اپنے آپ کو اصحاب توحید اور عدل کہتے تھے۔ اور جنھیں بعد کے مورخین کلام نے معتزلہ کے نام سے یاد کیا ہے۔ اگرچہ معتزلہ کے درمیان مختلف مسائل پر اختلاف تھا، لیکن چند نظریات پر سب متفق تھے۔ علاوہ ازیں قرآن و حدیث کے فہم اور ان سے استنباط، کلامی مسائل میں علما کے اتفاق یا اجماع کی حیثیت، اور عقلی وجوہ اور دلائل کی اہمیت جیسے منہاجی امور میں اس گروہ کا ایک مخصوص مسلک تھا۔ جہاں تک ان کے مشترک نظریات کا تعلق ہے وہ ہمیں پوری صحت کے ساتھ معلوم ہیں لیکن جہاں تک ان کے منہاجی اصولوں کا تعلق ہے ان کے بارے میں ہم تک جو معلومات پہنچی ہیں وہ شک و شبہہ سے بالاتر نہیں بالخصوص حدیث اور اجماع سے متعلق ان کی رایوں کے بارے میں جو روایات ہم تک ان کے مخالفین اور ناقدین کے الفاظ میں پہنچی ہیں وہ نزاعی اثرات سے محفوظ نہیں ہیں۔

چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں عراق میں امام ابوالحسن اشعری (م ۳۲۱ھ ۹۳۵ء) اور خراسان میں ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۳/ ۹۴۴ء) نے کلام کی ایک دوسری طرح ڈالی جو اہل روایت اور معتزلہ کے درمیان توسط کی ایک نمایاں کوشش تھی۔ یہ دونوں بزرگ عقلی وجوہ کی بنیاد پر نصوص قرآن و حدیث میں تعبیر و تاویل کے قائل تھے اصحاب روایت کی طرح انھوں نے توقف کی راہ اختیار نہیں کی اور معتزلہ کے برخلاف تاویل کو ایک حد سے آگے بڑھانا پسند نہیں کیا۔ انھوں نے کبھی عقلی مشکلات کی وجہ سے کسی حدیث کو رد نہیں کیا، یا رواۃ حدیث پر جرح نہیں کی۔ علما کے اتفاق کو انھوں نے ایک حجت سمجھا، اور اس کا احترام کیا۔ انسانی علوم بالخصوص منطق اور کے ساتھ ان کا رویہ اور ان کے متبعین کا رویہ گریز اور اجتناب کا نہیں بلکہ تنقید اور استفادہ کا تھا۔ انھوں نے کلام کے مسائل میں وسعت دی اور ان پر

اپنے اپنے نہج سے اظہار خیال کیا۔

امام اشعری اور امام ماتریدی منہاج کلام کے علاوہ مختلف بنیادی نظریات پر بھی متفق ہیں۔ بعض مسائل میں یقیناً ان کے درمیان اختلاف ہے۔ کہیں یہ اختلاف محض لفظی ہے اور کہیں معنوی اور حقیقی۔ جن مسائل میں اختلاف حقیقی ہے وہ خدا کے وجود اور وحدت کی معرفت میں عقل کے دخل، افعال الٰہیہ کی حکمت، انسانی اختیار وارادے کی حیثیت اور اخلاقی اصولوں کے علم سے متعلق ہیں۔ اشعری کلام شدید نزاعی ماحول میں پروان چڑھا جس کی وجہ سے مذکورہ مسائل میں اشاعرہ کا فکر اعتدال کی راہ سے ہٹ گیا۔ ماتریدی کلام نے مملکت اسلامیہ کے ایک گوشے میں ترقی پائی اور جدال ونزاع کے بُرے اثرات سے نسبتاً زیادہ محفوظ رہا۔ امام ابو حنیفہ کی اعتدال پسند شخصیت کا بھی اس مکتب فکر پر گہرا اثر پڑا ہے۔

درمیان کی راہ اختیار کرنے کی وجہ سے امام اشعری کو معتزلہ اور اہل روایت دونوں سمتوں سے شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ بالخصوص اہل روایت کی مخالفت زیادہ سخت ثابت ہوئی۔ اس مخالفت کا نتیجہ تھا کہ متعدد گراں قدر کتابوں اور رسائل کو کامیاب مذاکروں اور وسیع مراسلت کے باوجود بھی امام اشعری کو مقبولیت نصیب نہ ہوئی۔ خوش قسمتی سے اشعری کلام کو ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ھ/ ۱۰۱۳ء) ابو اسحاق اسفرائینی (م ۴۱۷ھ/ ۱۰۲۶ء) امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵ء) اور ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) جیسے عظیم افراد مل گئے۔ جن کی کاوشوں سے کوئی دو سو سال بعد اشعری کلام کو علما اور عوام میں مقبولیت نصیب ہوئی۔ اس طرح عالم اسلامی کے مشرقی حصے میں ماتریدی کلام کو مقبولیت حاصل کرنے میں ایک طویل عرصہ لگا۔ معتزلہ کا کلام اہل روایت اور اشاعرہ دونوں کی مخالفت کی وجہ سے ابتدائی کامیابی کے باوجود آخر میں صرف چند مخصوص گوشوں میں محدود ہو کر رہ گیا۔ البتہ ان کے بیشتر نظریات مختلف شیعی حلقوں میں مقبول ہوئے اگرچہ امامت، عصمت امام اور چند اور مسائل میں شیعہ فرقوں نے علاحدہ نظریات اختیار کیے۔ ساتویں صدی کے اواخر میں اہل رویت کے کیمپ سے ایک بڑی شخصیت اُبھری جس نے کلام کے تمام مکاتب اور نظریات کا ایک نئے انداز سے جائزہ لیا۔ اور ان پر مفصل تنقید کی۔ یہ ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء) کی شخصیت تھی۔ لیکن

مختلف وجوہ سے جن کے بیان کا یہاں موقع نہیں ہے۔ بعد کے کلامی فکر نے اس تنقید سے فائدہ نہیں اٹھایا۔

کلام کے دور آخر میں مباحث کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ توحید، نبوت، معاد اور امامت کے سارے اہم مسائل زیر غور آئے۔ فلسفہ اور منطق سے اشتغال اور استفادہ بہت بڑھ گیا۔ علمی مباحث اور مابعد الطبیعاتی مبادیات و مسائل کی فہرست طویل ہو گئی۔ حتٰی کہ فخرالدین رازی (م ۶۰۹ھ/۱۲۵۹ء) کی "المحصل" اور عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ھ/۱۳۸۹ء) کی "المواقف" کے اکثر صفحات انھیں مباحث کے لیے وقف ہو گئے۔ بعض لوگ متاخرین کے اس رجحان پر حیرت اور افسوس کا اظہار کرتے ہیں۔ میرے خیال میں قابل اعتراض چیز عصری علوم سے اشتغال میں ترقی نہیں، بلکہ قرآن و حدیث سے رجوع اور استفادہ میں کمی ہے جس کا احساس ابن رشد (م ۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء) کے تبصروں اور ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۷ء) کی تنقیدوں سے شدید تر ہو جاتا ہے۔ اگرچہ کلام سے متعلق ان دونوں بزرگوں کی اصولی رائے کبھی قابل قبول نہیں رہی اور نہ ہو سکتی ہے۔ لیکن کلام کے انفرادی تصورات اور نظریات کو ان کی تنقیدیں ہمیشہ متاثر کریں گی۔

مسائل کلام میں اول مسئلہ خدا کے وجود کا ہے۔ قرآن مجید کی نظر میں خدا کے وجود اور وحدت کا علم شعور انسانی کے معروفات میں سے ہے اور ثبوت کا محتاج نہیں۔ اس نقطۂ نظر سے وجود الٰہی پر کلام کا مقصد اثبات وجود نہیں شعور وجود کی بیداری ہونی چاہیے۔ چنانچہ قرآن مجید خدا کے وجود کے بجائے خدا کی صفات پر دلیلیں دیتا ہے۔ جس سے بالواسطہ خدا کے وجود کا شعور تقویت پاتا اور مستحکم ہوتا ہے۔ اس نکتے کا صحیح شعور فلاسفہ اور متکلمین کو نہیں تھا۔ کم از کم ان کے مباحث کو پڑھ کر اس کا احساس نہیں ہوتا۔ متکلمین نے صانع عالم کے وجود اور عالم کے حدوث کے لیے جوہر اور عرض کا جو نظریہ پیش کیا اس کی جدت اور دوسرے کلامی نظریات کے نقطۂ نظر سے اس نظریے کی افادیت مسلم ہے۔ فلاسفہ کو اس نظریے کی صحت میں کلام رہا ہے۔ مگر خود انھوں نے وجود خدا کے ثبوت کے لیے جو دلیل دی ہے، وہ غزالی اور ابن تیمیہ کی تنقید اور موجودہ فلسفے کی تاریخ کی روشنی میں ناقص قرار پاتی ہے۔ کلامی نظریہ

عرض و جوہر کا ایک بڑا سقم یہ ہے کہ اگر یہ نظریہ کسی ترمیم کے بغیر تسلیم کر لیا جائے تو اس سے کائنات کے اندر علت اور معلول کے تعلق کی نفی کرنی پڑتی ہے۔ حالانکہ یہ قطعاً ضروری نہیں کہ خدا کی خالقیت کے اثبات اور معجزات کے جواز کے لیے سلسلہ اسباب سے انکار کر دیا جائے۔

خدا کی ذات اور صفات کے درمیان تعلق سے متعلق ایک رائے وہ ہے جو اشاعرہ، ماتریدیہ، ابن تیمیہ اور متاخرین صوفیا میں علاؤ الدولہ سمنانی (م ۷۳۹ھ/۱۳۳۸ء) اور شیخ احمد سرہندی (م ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) نے اختیار کی ہے۔ دوسری رائے وہ ہے جو معتزلہ اور فلاسفہ نے کسی قدر اختلاف کے ساتھ اپنائی ہے۔ اور تیسری رائے وہ ہے جو ابن عربی اور وجودی صوفیا نے اختیار کی ہے۔ اگر مسئلہ خدا کے علم، حکمت، قدرت اور ارادے کا ہو تو میرے خیال میں پہلی رائے جس کے اشاعرہ اور دوسرے اصحاب فکر قائل ہیں صحیح ہے۔ اس رائے کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات کی نسبتیں نہیں ہیں، جیسا کہ ابن عربی کا خیال ہے۔ نہ ہی تمام صفات کو کسی ایک صفت (علم) میں تحلیل کیا جا سکتا ہے جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے، اور نہ انھیں مجرد ذات کا مظہر کہا جا سکتا ہے، جیسا کہ اکثر معتزلہ کی رائے ہے۔ اشاعرہ نے ذات اور صفت کے تعلق کی تعبیر جن الفاظ میں کی ہے اس پر اعتراضات کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن ان کا یہ شعور کہ دونوں میں ایک انوکھا تعلق ہے جو تقسیم و تحلیل اور وحدت و کثرت کے اعتبارات سے بلند ہے فی نفسہ صحیح ہے۔

خدا کی سات صفتوں، حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام کے بارے میں اشاعرہ کا خیال ہے کہ یہ قدیم ہیں۔ ماتریدی اس فہرست میں صفت تکوین کا اضافہ کرتے ہیں جس کے ذیل میں وہ تمام صفات فعلیہ کو داخل کر لیتے ہیں۔ اشاعرہ صفات فعلیہ کو ارادہ الٰہی کا مظہر قرار دیتے ہیں اور صفت تکوین کے اثبات کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔

ان صفات سبعہ یا ثمانیہ کے بارے میں مختلف سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ تنہا یہ صفات ہی کیوں قدیم ہوں، دوسری صفات کیوں نہ قدیم سمجھی جائیں جیسا کہ ماتریدیہ کا خیال ہے۔ اسی طرح ان صفات کو بنیادی صفات قرار دینے کی وجہ کیا ہے؟ اگر وجہ یہ ہے کہ تمام دوسری صفات کو صفات سبعہ یا ثمانیہ کا مظہر ثابت کیا جا سکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ سمع اور بصر کو بنیادی صفات کی فہرست میں داخل کرنے کی ضرورت کیا ہے۔ کیا ان دونوں کو صفت علم کا مظہر قرار

نہیں دیا جا سکتا، جیسا کہ دورِ حاضر میں محمد عبدہ (م ۱۹۰۵ء) نے کیا ہے۔ بعینہٖ یہی سوال کلام کے بارے میں بھی اُٹھ سکتا ہے جسے صفت ارادہ کا مظہر قرار دیا جا سکتا ہے۔

اگرچہ یہ سوالات صفات الٰہیہ کی نظری تشکیل کے مسئلے کے لیے بڑی اہمیت رکھتے ہیں لیکن دینی نقطۂ نظر سے صفات الٰہیہ کے بارے میں ایک دوسرا سوال بہت زیادہ اہم ہے۔ یہ سوال خدا کے حکیم ہونے سے متعلق ہے۔ اشعری کلام میں خدا کے حکیم ہونے کا کوئی تصور نہیں ہے۔ حکمت بنیادی صفات کی فہرست میں داخل نہیں ہے۔ علم (Knowledge) اور حکمت (Rationality) میں جو فرق ہے اس کے اعتبار سے حکمت کو علم کا مظہر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ خیر و شر اور حسن و قبح سے متعلق اشاعرہ کی جو رائے ہے وہ ان تصورات کے لیے ذات الٰہی سے خارج کوئی معروضی بنیاد فراہم نہیں کرتی۔ ان تینوں امکانات کی نفی کی صورت میں اشاعرہ کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں تھا کہ وہ افعال الٰہیہ کی مقصدیت کا انکار کر دیں، جیسا کہ انھوں نے کیا۔ اس اقدام کا نتیجہ ہے کہ وہ حکمت الٰہیہ کی تعبیر اور اسماء الٰہیہ میں سے اسم "حکیم" کی تفسیر سے یکسر قاصر رہے۔

اشاعرہ اگر حکمت الٰہیہ (Divine Rationality) کا کوئی مثبت تصور قائم کر سکتے تو وہ افعال الٰہیہ کو بامقصد کہتے اور خیر و شر کے لیے ایک گونہ معروضی بنیاد فراہم کر سکتے۔ خدا کے بارے میں مختلف وحشت خیز دعووں سے احتراز کرتے اور اس کے لیے ناقابل تصور اور قبیح افعال جائز نہ سمجھتے۔ ان دعووں پر سلیم الفکر اصحاب نے ہر دور میں تنقید کی ہے۔ اور قریبی دور میں علامہ شبلی نے بالخصوص ان پر تفصیل سے لکھا ہے۔ اشاعرہ اگر خدا کی حکمت کا اثبات کرتے تو وہ بآسانی علت اور مقصد کو حکمت کا اقتضا قرار دے سکتے تھے اور خیر کے فعل اور شر سے اجتناب کو ذات الٰہی کا ذاتی وجوب کہتے جیسا کہ ماتریدی متکلمین بالخصوص ابن ہمام یا ابن تیمیہ اور ابن قیم نے کیا ہے۔

حسن اور قبح کی معرفت اشاعرہ کے خیال میں تمام تر وحی پر موقوف ہے۔ عقل انسانی کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ بلکہ امام جوینی اور ان کے بعد آنے والے تمام اشاعرہ نے حسن و قبح کی تعریف ہی بدل ڈالی ہے۔ حسن ان کے خیال میں خدا کے امر سے عبارت ہے اور قبح

نہی سے۔ اس تعریف اور اس رائے میں اشاعرہ ساری امت سے علاحدہ ہیں۔ دوسرے تمام مکاتب فکر جن میں معتزلہ، شیعہ، ماتریدیہ، فلاسفہ اور اکثر اہل روایت شامل ہیں یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگرچہ بہت سے افعال کا حسن و قبح وحی الٰہی پر مبنی ہے، لیکن خیر و شر کے عام تصورات انسانیت کے معروفات ہیں جن کے علم کے لیے وحی کی توقیف کی ضرورت نہیں ہے۔

خیر و شر کے سلسلے میں اشاعرہ کی رائے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ وحی کے پیغام کو پرکھنے اور نبی کی صداقت معلوم کرنے کے لیے کوئی معیار باقی نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کی پہچان کے مسئلے میں معجزہ کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہوگئی۔ اور نبی کی دعوت، زندگی اور کام قابل اعتنا قرار نہیں پائے۔

کلامی عمل تین چیزوں سے عبارت ہے۔ کسی مسئلے میں صحیح نظریے کی تعیین۔ پھر اس نظریے کی مفصل تشکیل و تائید اور مخالف نظریات کی تنقید۔ تعیین نظریہ کا مسئلہ اصلاً قرآن و حدیث کے نصوص کی تعبیر و تاویل کا مسئلہ ہے۔ لیکن دوسرے ملحوظات بھی تعیین کو متاثر کرتے ہیں۔ مثلاً یہ بات کہ ماخذ علیہ میں حدیث اور اجماع، عقل اور مشاہدے کا اضافی مقام کیا ہے؟ صوفیاء نے ان ماخذ علیہ پر کشف اور ذوق کا اضافہ کیا ہے۔ متکلمین نے بالعموم کشف کو کوئی اہمیت نہیں دی متقدمین کے یہاں تو اس کا ذکر تک نہیں ملتا اور متاخرین اسے قابلِ اعتنا نہیں سمجھتے۔

جہاں تک کلام کے ان مباحث کا مسئلہ ہے جن کا تعلق علم کی تعریف، تقسیم، ہر قسم کی مناسبت سے استدلال کی موزوں صورت، مابعد الطبیعاتی امور میں عقل کے حدود، فلسفیانہ نظریات کی قدر و قیمت، وحی و الہام کی حیثیت اور ان کے تصورات کی تائید و اثبات وغیرہ مسائل سے ہے کتب کلامیہ میں بہت مفصل اور انتہائی قابل قدر بحثیں ملتی ہیں۔ مگر اس بحث کے دو پہلو ایسے ہیں جن پر گفتگو بہت تشنہ اور غیر تشفی بخش ہے۔ ایک کا تعلق حدیث سے ہے اور دوسرے کا اجماع سے۔ اصولی طور پر متکلمین نے احادیث کو متواتر اور احاد میں تقسیم کیا ہے۔ اور ہر ایک کے شرائط سے بحث کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ متواترات مفید علم ہیں لیکن احاد مفید علم نہیں ہیں بلکہ وہ صرف عمل کے لیے حجت ہیں بشرطیکہ ان کے

رواۃ عادل ہوں اور کوئی قوی تر ملحوظہ ان سے متصادم نہ ہو۔" اصحاب روایت کو متکلمین کے اس موقف پر اعتراض ہے۔ ابن تیمیہ نے بالخصوص اس موضوع پر مفصل گفتگو کی ہے۔ مگر تعجب ہے کہ بعد میں آنے والے متکلمین تفتازانی (م ۷۹۳/ ۱۳۹۰ء) جرجانی (۸۱۶ھ/ ۱۴۱۳ء) اور عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ احادیث اور آثار کا مسئلہ تاریخی واقعات کے علم کے ضمن میں بھی اٹھتا ہے۔ چونکہ علم تاریخ اور علم عقائد دو مختلف نوع کے علوم ہیں اس لیے ضروری ہے کہ احاد سے استفادے کے بارے میں جو نظریہ قائم کیا جائے اس میں اس فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔

کلامی نظریات کی تشکیل میں علما کے اتفاق یا اجماع کا کیا مقام ہے۔ یہ مسئلہ خاصا نزاعی رہا ہے۔ مختلف معتزلی مفکرین نے اجماع کی علمی افادیت سے انکار کیا ہے۔ مگر ان کا انکار کچھ ایسے مجمل الفاظ میں ان کے ناقدین کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے کہ پتا چلانا بہت مشکل ہے کہ معتزلہ اجماع کی افادیت کے بالکلیہ منکر تھے یا صرف چند مخصوص قسم کے کلامی نظریات میں اجماع کی حجت انھیں تسلیم نہیں تھی۔ کلامی نظریات کی مختلف قسمیں ہیں۔ مثلاً ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق قرآن و حدیث کے کسی لفظ کے معنی متعین کرنے سے ہوتا ہے، عالم مخلوق ہے۔ اس بات کی صداقت قرآن میں بار بار آئی ہے بلکہ مخلوقیت کے معنی بھی ایک حد تک متعین کر دیے گئے ہیں۔ یعنی یہ کہ عالم خدا کے علم، حکمت اور ارادے کا مظہر ہے۔ مگر یہ مسئلہ کہ عالم کسی بھی معنی میں قدیم ہے یا نہیں۔ اس باب میں قرآن و حدیث کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ نصوص سے ہر موقف کے بارے میں استدلال کیا جا سکتا ہے اور کیا گیا ہے۔ چنانچہ متکلمین نے ایک موقف اختیار کیا ہے، اور فلاسفہ اور صوفیہ وجودیہ نے دوسرا موقف۔ دوسرے قسم کے کلامی نظریے کی مثال قرآن مجید کے غیر مخلوق ہونے کا نظریہ ہے۔ اس مسئلے کا تعلق قرآن و حدیث کے کسی لفظ یا عبارت سے نہیں ہے۔ بلکہ ان نظریات سے ہے جو مختلف افراد نے قرآن کے کسی تصور کے بارے میں قائم کیے ہیں۔ جو لوگ قرآن کو مخلوق کہتے ہیں اور جو اسے غیر مخلوق کہتے ہیں دونوں اس نظریے سے استدلال کرتے ہیں جو وہ کلام الٰہی کے بارے میں رکھتے ہیں۔ تیسری طرح کا نظریہ وہ ہے جو کسی ایسی دلیل کا نتیجہ یا اقتضا ہے جو کسی اور نظریے کے اثبات

کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ متکلمین نے اثبات صانع کے لیے جوہر اور عرض کا ایک نظریہ تشکیل دیا ہے۔ اس نظریے کے ایک نتیجے کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔

اس کا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ انسانی ارادہ اور فعل کا رشتہ منقطع ہو جائے۔ ارادے کی حیثیت فعل کے محض ایک شرط کی رہ جائے اور فاعل انسان نہیں صرف خدا کی ذات قرار پائے۔ انسانی قدرت اور ارادے کی نفی اور خدا کی واحد فاعلیت یا بعد کے صوفیا کے الفاظ میں توحید فعلی کا نظریہ متکلمین کے جوہر و عرض کے نظریے کی پیداوار ہے۔

کلام میں اجماع کی حجت کے قائلین نے کلامی نظریات کی کوئی تخصیص نہیں کی ہے۔ اس لیے خیال ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع ہر طرح کے کلامی نظریے میں حجت ہے، چاہے وہ نظریہ منصوص ہو جیسے معاد جسمانی کا نظریہ یا غیر منصوص چاہے قرآن و حدیث میں اس کی کوئی متعین بنیاد ہو جیسے خلق عالم کا نظریہ۔ یا نہ ہو جیسے قرآن کے خلق اور عدم خلق کا نظریہ اور چاہے وہ کسی کلامی نظریے کا صرف نتیجہ یا اقتضا ہو جس کی صحت خود مابہ النزاع ہو جیسے نظریہ جوہر و عرض سے پیدا شدہ مختلف نظریات: یعنی علیت کی نفی، تجدد مثال، اور توحید فعلی۔ اس ابہام کے پیش نظر اگر کوئی اجماع کی حجت پر معترض ہو تو تعجب کی بات نہیں۔

اسی طرح قرآن و حدیث کے نصوص کی تعبیر و تاویل کی بحث بھی غیر تشفی بخش ہے۔ امام اشعری اور باقلانی نے نصوص کی تعمیم اور تخصیص کے مسئلے سے بحث کی ہے۔ امام الحرمین جوینی نے "الشامل" میں مختلف آیات اور حدیثوں کی تاویل کے لیے ایک الگ باب وقف کیا ہے۔ امام غزالی نے "الاقتصاد"، "احیاء العلوم" اور دوسری کتابوں میں اس مسئلے پر بحث کی ہے۔ ابن تیمیہ نے بھی اپنے طرز پر بڑی شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے۔ مگر دو اعتبار سے تعبیر و تاویل نصوص کا مسئلہ ہنوز قابل توجہ ہے۔ ایک اس اعتبار سے کہ بالعموم بحث خدا اور معاد کے مسائل تک محدود رہتی ہے۔ قرآن و حدیث میں کائنات اور انسان سے متعلق بہت سے بیانات ہیں جو ایک حد تک سائنس کے حدود میں آتے ہیں۔ ان بیانات کے بارے میں تعبیر و تاویل کا سوال اٹھتا ہے۔ بعض مسائل کی طرف دور حاضر کے مفسرین اور متکلمین نے کسی قدر توجہ کی ہے۔ مگر بیشتر مسائل توجہ کے قابل ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ کلامی کتابوں

میں تعبیر و تاویل نصوص کا مسئلہ صرف ایک ضمنی مسئلے کی حیثیت سے آتا ہے۔ مستقل موضوع کی حیثیت اسے کبھی حاصل نہیں ہو سکی۔ درآنحالیکہ کلامی تفکر کا آغاز ہی اس سے ہوتا ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ علمی مسائل اور اس کے متعلقات تو کلامی کتابوں میں ایک مستقل موضوع بن سکے اور ان کی بحث متعدد ابواب میں پھیل گئی لیکن تعبیر و تاویل نصوص کا مسئلہ ایک باب کا بھی مستحق قرار نہیں پایا۔ آج کے دور میں ضرورت ہے کہ اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی جائیں اور اسے علاحدہ فن کی حیثیت سے مرتب کیا جائے۔

اہل کلام نے جن ادیان کے نظریات پر تبصرہ کیا ہے ان میں عیسائیت، یہودیت، مجوسیت بدھ مت (برہمنیت) اور مزدکیت شامل ہیں۔ غیر مذہبی افکار میں سے نیچر لزم کا ذکر کیا جاسکتا ہے اگرچہ ان افکار و ادیان سے متکلمین کی واقفیت زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتی گئی۔ لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ کسی کی رسائی مذاہب کی اصل کتابوں تک ہوئی۔ زیادہ تر انھوں نے ترجموں اور ثانوی ماخذ سے استفادہ کیا۔ دور حاضر میں بھی احیاء کلام کی جن حضرات نے کوشش کی ہے ان میں سے بھی شاید چند ہی ایسے ہوں جو بنیادی کتابوں کو ان کی اصل زبان میں پڑھ سکے ہوں۔ میرے علم کی حد تک کوئی متکلم ایسا نہیں گزرا جس نے عہد نامہ جدید مثلاً اصل یونانی میں مطالعہ کیا ہو۔ سید احمد خان (م ۱۸۹۸ء) اور حمید الدین فراہی عبرانی سے واقف تھے۔ لیکن غالباً ان زبانوں میں انھیں زیادہ درک نہیں تھا۔

اس مسئلے سے قطع نظر دور حاضر کے مجددین کلام نے مذاہب کا جو مطالعہ کیا ہے اس کے حدود کچھ زیادہ وسیع نہیں ہیں۔ مثلاً عبدہ کا عیسائیت کا مطالعہ بہت محدود تھا۔ وہ بائبل کی تنقید کے اس کام سے بھی آشنا نہیں معلوم ہوتے جو ان کے زمانے تک انجام پاچکا تھا۔ اگر غزالی تثلیث، الوہیت مسیح، کفارہ وغیرہ عیسائی عقائد پر تبصرے کے دوران یوحنا کی انجیل کی عبارتوں کی توجیہ کریں تو وہ معذور ہیں۔ لیکن ان عقائد پر آج کے دور میں کوئی قلم اٹھائے اور تنقید بائبل کے فن سے آشنا نہ ہو تو ہرگز معذور قرار نہیں دیا جائے گا۔

بائبل کی تنقید اور یہودی و عیسائی تصورات کے تاریخی مطالعے کا جو کام اس صدی بالخصوص قریب کے چند دہوں میں ہوا ہے۔ اس نے کلام کے لیے بہت سے نئے مسائل

پیدا کیے ہیں۔ ایک مسئلہ خود تورات، زبور اور انجیل کے صحیح تصور کا ہے۔ مسلمان علما بالعموم ان کتابوں میں جزئی تحریف کے قائل ہیں پر ان کی مجموعی صحت ان کے نزدیک ہمیشہ مسلم تھی۔ لیکن اب یہ نظریہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔ ضرورت ہے کہ عصری تحقیقات کی روشنی میں قرآن اور حدیث کے ان بیانات کا جو ان کتابوں سے متعلق ہیں از سر نو جائزہ لیا جائے۔ دور حاضر کی چند تفسیروں بالخصوص مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تفہیم القرآن میں بائبل کی تنقید سے استفادے کی ایک اچھی مثال ملتی ہے۔ لیکن مولانا مودودی نے اس تنقید کے پیش نظر تینوں کتب سماویہ کے بارے میں کسی جامع خیال کا اظہار نہیں کیا ہے۔

دور حاضر نے بہت سے نئے مسائل اٹھائے ہیں جن پر کلام کی ضرورت ہے۔ میں یہاں صرف ایک مسئلے کا ذکر کروں گا اور اس پر اپنی بات ختم کروں گا۔ یہ مسئلہ نفسِ مذہب کے تصور سے متعلق ہے۔ کلامی فکر کی تہہ میں یہ خیال کام کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ مذہب علم اور معرفت کی چیز ہے۔ اس خیال میں اہل کلام منفرد نہیں ہیں۔ فلاسفہ اور بہت سے صوفیا بھی ایسا ہی خیال رکھتے ہیں۔ چنانچہ فلاسفہ نے فلسفے اور وحی کے بیانات میں جو فرق کیا ہے اس کی بنیاد اسی خیال پر ہے۔ اس فلسفیانہ خیال کی بہترین مثال ابن طفیل (م ۵۸۱ھ / ۱۱۸۵ء) کی "حی بن یقظان" ہے۔ بعض صوفیا کا نظریہ کہ مذہب کی غائیت قصوی معرفت ہے اسی خیال سے پیدا ہوا ہے۔

اقبال کے عہد میں مذہب کی حقیقت کی تفہیم کے لیے مذہبی واردات (Religious Experience) کا تصور استعمال ہوتا تھا۔ کچھ اس رجحان کے تحت اور کچھ صوفیا اسلام کے زیر اثر، اقبال نے دینی فکر کی تشکیل کا کام مذہبی واردات کے تصور سے شروع کیا۔ تاریخ کلام کے نقطۂ نظر سے یہ ایک نیا اقدام تھا۔ افسوس ہے کہ اقبال کے بعد اسلامی دنیا ان کے فکر کی تفسیر و تشریح ہی میں لگی رہی۔ اور ان کے نئے تصور پر کلامی فکر کو آگے بڑھانے کا کوئی کام نہیں ہوا تاکہ اس تصور کی افادیت واضح ہو یا اس کی خامیاں معلوم ہوں۔

اقبال کی کاوش پر آج چالیس سال گزرنے کو آئے۔ اس عرصے میں مذہب کے فہم اور

تعبیر کے مسئلے پر بہت کچھ لکھا جاچکا ہے۔ خود مذاہب عالم کی تاریخ سے واقفیت میں بے حد اضافہ ہوا ہے۔ ان حالیہ تحقیقات اور مطالعوں کی روشنی میں ضرورت ہے کہ مذہب کی حقیقت سے متعلق مزید غور و فکر ہو۔ ہوسکتا ہے کہ کسی کو اقبال کے نقطۂ آغاز سے اتفاق نہ ہو اور اس خیال سے کہ ایمان کو مذہبی تجربے پر تقدم حاصل ہے، وہ دینی فکر کی تشکیل واردات کے بجائے ایمان کے مطالعہ سے شروع کرے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کوئی مذہبی واردات کو دین کا نقطۂ کمال سمجھتے ہوئے ایمان اور واردات دونوں کو یکساں اہمیت دے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ واردات ایمان اور معرفت تینوں تصورات کے امتزاج سے ایک جامع تصور پیدا ہو جو نقطۂ آغاز بنے۔ بہرحال مستقبل کا متکلم جو بھی راہ اختیار کرے گا، اسے اوّل قدم پر مذہب کی حقیقت کے مسئلے سے سابقہ پیش آئے گا۔ اس مسئلے پر غور و فکر کرتے وقت اسلام ہی نہیں مذہب کی پوری تاریخ پیش نظر رکھنی ہوگی۔ اور گذشتہ چند دہوں میں فلسفۂ انسانیات اور تقابلی مذہبیات کے میدانوں میں جو کچھ کام ہوا ہے اس کام سے اسی طرح استفادہ کرنا ہوگا جس طرح ماضی میں کلام کی عظیم شخصیتوں نے اپنے دور کے علوم سے کیا تھا۔

کرسچین ڈبلو، ٹرال

سرسید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیاء[1]

آج بھی عام طور سے انیسویں صدی عیسوی میں علم کلام کے ارتقا کو تقریباً بلا شرکت غیرے جمال الدین افغانی (۱۸۳۷ - ۱۸۹۷) اور محمد عبدہ (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵) کے کارہائے نمایاں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جے۔ ایم۔ ایس۔ بالجان، فضل الرحمٰن، عزیز احمد، بشیر احمد ڈار اور خلیق احمد نظامی نے اپنی تحریروں میں انیسویں صدی عیسوی کے ہندستانی مسلمان مصلحوں کی کلامی خدمات کی طرف نمایاں اشارے کیے ہیں تاہم ان مصلحین کے کلامی کارناموں کی کیفیت کے بارے میں ابھی تک شکوک و شبہات باقی ہیں۔ مثلاً ۱۹۲۰ میں گولڈ زیہر نے قرآن کے تفسیری رجحانات اور اس کے طریق کار پر بحث کرتے ہوئے اپنی اس رائے کا اظہار کیا تھا کہ مصر میں عبدہ کی اصلاحی تحریک تو اپنے غالب رجحان کے لحاظ سے کلامی تحریک تھی لیکن ہندستان میں سرسیّد احمد خاں کی اصلاحی تحریک دراصل ایک تمدنی تحریک تھی جس کا کلامی

---

[1] یہ مضمون ڈاکٹر ٹرال کے تحقیقی کام "سرسید احمد خاں اور انیسویں صدی میں نئے علم الکلام کا احیا" پر مبنی ہے جس پر انھیں اسکول آف اورینٹل اینڈ افریقن اسٹڈیز، یونیورسٹی آف لندن، نے پی ایچ ڈی کی ڈگری عطا کی۔ مضمون کا اردو ترجمہ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی استاد فارسی اور ڈاکٹر ماجد علی خاں استاد اسلامیات (جامعہ ملیہ اسلامیہ) نے کیا ہے۔

مسائل سے برائے نام ہی تعلق تھا۔[1] یہ صورت حال آج بھی کسی نہ کسی شکل میں باقی ہے اور بہت سے عرب اور مغربی مفکرین کے افکار و خیالات گولڈزیہر کے مذکورہ بالا خیالات کی گونج معلوم ہوتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ رائے صحیح نہیں ہے اس لیے میں اپنے مقالے میں سرسید احمد خاں کی سوانحی تفصیلات سے صرف نظر کرتے ہوئے ان کی کلامی تصانیف کا جائزہ لوں گا اور انیسویں صدی عیسوی کے نئے علم الکلام میں ان کا جو حصہ ہے اس کی طرف مختصر طور سے اشارے کروں گا۔

سرسیّد کے حالات اور ان کے کارناموں پر لوگوں نے ان کی زندگی ہی سے لکھنا شروع کر دیا تھا، یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔ سرسید سے متعلق تصانیف کو دو حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک میں تو وہ ہندستانی مسلمانوں کے قائد کی شکل میں سامنے آتے ہیں اور دوسری میں وہ ایک اسلامی مفکر کا روپ دھار لیتے ہیں۔ حالی نے حیات جاوید میں سرسید کے بارے میں دوسرے مصنفین کے مقابلے میں زیادہ متوازن رائے پیش کی ہے۔ ان کا بنیادی نقطۂ نظر یہ ہے کہ سرسیّد اپنی قوم کے مسیحا تھے جنھوں نے ۱۸۵۷ء کے ہنگاموں کے بعد اس میں دوبارہ عزت نفس کا احساس پیدا کیا۔ اس طرح وہ نئی ہندستانی نسل کے لیے ایک نمونے کا کام کرتے ہیں۔ حالیؔ اسی پس منظر میں سرسیّد کا مطالعہ کرتے ہیں اور اپنے ہیرو کو ایک ایسے نمایاں اسلامی مفکر کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جس نے اسلامی روایات کے اندر رہتے ہوئے مسلم سماج کی مکمل اصلاح کا بیڑا اُٹھایا تھا۔

ڈاکٹر اقبالؔ (۱۸۷۷-۱۹۳۸) نے اپنے کتابچے اسلام اور احمدیت میں سرسیّد کی حقیقی عظمت کو ان معنوں میں اجاگر کیا ہے کہ وہ پہلے ہندستانی مسلمان تھے جنھوں نے اسلام کی جدید تعیین سمت کی ضرورت کو نہ صرف محسوس کیا بلکہ اس موضوع

---

[1] آئی۔ گولڈزیہر " Die Richtungen Der Islamichen Koranouslegung "
لیڈن، ۱۹۲۰ء، ص ۳۱۹ - ۳۲۰۔

پر کام بھی کیا۔ ہم سرسید کے مذہبی خیالات سے تو اختلاف کر سکتے ہیں لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے کہ سرسید کی بے چین روح نے ہی سب سے پہلے عہد جدید کے اثرات کو محسوس کیا۔[۳۰]

مذکورہ بالا خیال کی روشنی میں سید احمد خاں ایک ایسے مسلمان کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں جو اسلام کے آفاقی نظام پر نہ صرف یقین رکھتا ہے بلکہ اسی کو عہد جدید کے چیلنج سے نپٹنے کا واحد ذریعہ بھی سمجھتا ہے۔ ایک حلقہ اس خیال کا مدعی ہے کہ سرسید کی اسلامی فکر بنیادی طور پر اسلام کے بارے میں عیسائی مبلغین کے خیالات کے خلاف دفاعی نوعیت کی تھی، اور اہل مغرب اپنی جس تہذیب کو لبرل، عقلی اور ترقی پسند ثابت کر کے اس کی ترویج و اشاعت کے پروپگنڈے میں مصروف تھے سرسید اس کے جواب میں یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ خود مذہب اسلام ان تمام صفات کا حامل ہے۔ دوسرے حلقے میں کچھ لوگ تو وہ ہیں جو ان کی مذہبی فکر کو تشکیل مذہب سمجھتے ہیں۔ بعض لوگ اسے تخریب مذہب کا سبب قرار دیتے ہیں۔ کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو سرسیدؒ کو نئے علم کلام کا موجد قرار دیتے ہیں۔

سرسید کے ناقدین خواہ وہ ہمارے ہی زمانے کے کیوں نہ ہوں ان پر کچھ لکھتے وقت جمال الدین افغانی کی اس تنقید کا بار بار ذکر کرتے ہیں جو انھوں نے اپنے مقالے "الدہریون فی الہند" (مطبوعہ عروۃ الوثقیٰ، ۱۸۸۴ء) میں سرسید پر کی تھی اور لکھا تھا کہ "وہ نیچریوں (مادہ پرستوں) کے بھیس میں منظر عام پر آئے ہیں اور اس بات کے مدعی ہیں کہ ان کے نیچر کے علاوہ اور کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ اس کائنات کا خالق کوئی عقل مند خدا نہیں ہے (حالانکہ سرسید کے بارے میں یہ کہنا صریحی غلط فہمی ہے) اور معاذ اللہ تمام کے تمام پیغمبر نیچری تھے جو اس خدا پر ایمان نہیں رکھتے تھے

۳۰ـ Islam And Ahmadism (اسلام اور احمدی تحریک)۔ پنڈت جواہر لال نہرو کے سوال کے جواب کے ساتھ (انجمن خدام الدین، لاہور، ۱۹۳۶ء) ص ۲۱

جس کا ذکر الہامی مذاہب کی کتابوں میں آیا ہے[۴] این کیڈی کا، جنھوں نے اس مقالے کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے۔ خیال ہے کہ جمال الدین دراصل سرسید کی سیاسی اور وفادارانہ پالیسی سے اختلاف رکھتے تھے۔ خود جمال الدین افغانی کے فلسفیانہ اور کلامی افکار کے سلسلے میں بلاشک وشبہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان کے افکار و خیالات بھی سرسید احمد خاں کے افکار و خیالات سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں۔ اس بات کی سب سے بہتر مثال جمال الدین افغانی کا وہ مضمون ہے جو انھوں نے ارنسٹ رینان کے جواب میں لکھا تھا۔[۵] اپنے ابتدائی زمانے یعنی انیسویں صدی کے پانچویں دہے میں سرسید نے مذہبی موضوعات پر کئی چھوٹے رسالے لکھے۔ اسی زمانے کی یادگار ان کا وہ تذکرہ بھی ہے جس میں انھوں نے اپنے زمانے کی دہلی کے ممتاز افراد بالخصوص صوفیا اور علما کا ذکر کیا ہے۔ یہ تذکرہ ان کی جغرافیائی تصنیف آثار الصنادید کے ایک حصے کے طور پر شایع کیا گیا تھا۔ اس زمانے میں انھوں نے جو مذہبی رسائل لکھے تھے ان میں سے اہم ترین رسالے، مولود نامہ، جلاء القلوب بذکر المحبوب (۱۸۴۱) کلمۃ الحق (۱۸۴۹) اور راہ سنت در رد بدعت (۱۸۵۰) ہیں۔

اس زمانے میں ان کو حضرت محمد صلعم کی شخصیت سے جو لگاؤ رہا وہ صرف رسمی اور تقلیدی نہیں تھا۔ ان کی ان ابتدائی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اسلام کا مطلب یہ ہے کہ محمدؐ کی شخصیت سے محبت کی جائے اور جہاں تک ممکن ہو سکے آپ کی سنت کا اتباع کیا جائے۔ سرسید کے نزدیک تمام احکام الٰہی کی تجسیم محمدؐ اور ان کی تعلیمات کی شکل میں ہوئی ہے۔ اس لیے صاحب ایمان کی نشانی یہ ہے کہ

---

[۴] An Islamic Response to Imperialism (اسلام کا شہنشاہی نظام حکومت پر ردّ عمل)۔ ترجمہ از نکی۔ آر۔ کیڈی (برکلے اینڈ لاس اینجلس: یونیورسٹی آف کیلفورنیا پریس، ۱۹۶۸ء) ص ۱۷۷

[۵] ایضاً، ص ۸۷؛ ص ۱۸۳؛ ص ۱۸۷

آپ کے لائے ہوئے پیغام پر مکمل طور سے عمل کرے۔ ان کے نزدیک طریقت اور شریعت دونوں کا منتہا و مقصود ایک ہی ہے اور یہ دونوں راستے طریقۂ محمدیہ کی نقل ہیں۔

تقدس و بزرگی کی علامت یہ ہے کہ تمام شعبہ ہائے زندگانی میں سنت کی پیروی کی جائے یہ چیز اس وقت بہت آسان ہو جاتی ہے جب یہ مان لیا جائے کہ سنت پیغمبر ہی عین شریعت ہے۔ اتباع سنت کی کوشش پیغمبر کی ذاتی محبت کی شکل میں نمودار ہوتی ہے۔ یہ محبت صاحب ایمان کی ساری شخصیت کو تبدیل کر کے رکھ دیتی ہے۔

اصل اسلام کی طرف مراجعت کے سلسلے میں نوجوان سید احمد کو ان اختلافات کا پوری طرح احساس ہے جو ان کے معاصر ہندستانی مسلمانوں کے اعمال اور صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے اعمال کے مابین نظر آتا ہے۔ یہ صاحب ایمان ان بدعتوں سے سخت برگشتہ نظر آتا ہے جو ہندستانی مسلمانوں کے اعمال میں غیر مسلم معاشرے کی وجہ سے در آئی ہیں اسی لیے وہ اسلامی عقائد پر نئے سرے اور ایک نئے انداز سے نظر ڈالتا ہے۔

نوجوان سید احمد خاں خاص طور سے ان بدعتوں پر معترض ہیں جو اسلامی مساوات و اخوت کے تصور کو مجروح کرتی ہیں مثلاً شادیوں میں تاخیر اور ان کو خواہ مخواہ سماجی وقار کا مسئلہ بنانا اور پیروں کا مال و دولت کو جمع کرنا اور مناصب کے حصول کے لیے کوشاں رہنا۔

سید احمد کی ان ابتدائی تحریروں ہی سے اسلامی عقائد کے تقدس اور استحکام پر ان کے یقین، ہندستان میں ان پر عمل درآمد اور دیگر مذاہب کے مقابلے میں اسلام کے مصلحانہ مذہب ہونے پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔ آگے چل کر انھوں نے جو کلامی خدمات انجام دیں وہ اسی سلسلے کی کڑیاں تھیں جو ان کے کسی دوسرے سیکولر مقصد کے لیے نہیں، بلکہ مدتوں کے غور و فکر کے نتیجے میں عالم وجود میں آئی تھیں۔ انھوں نے سید احمد شہید (۱۷۹۶-۱۸۳۱) اور شاہ اسمٰعیل شہید (۱۷۷۹-۱۸۳۱) کی تحریک جہاد یا نام نہاد ہندستانی وہابی تحریک کا کم از کم

اس حد تک اثر قبول کیا کہ وہ بدعت کے خلاف نبرد آزما ہو گئے۔ لیکن ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ شریعت کے سیاسی پہلو مثلاً جہاد اور خلافت جیسے مسائل کے سلسلے میں اگرچہ شاہ اسماعیل شہید نے خاصی تفصیل سے لکھا ہے، لیکن سرسید نے علی الاعلان کچھ کہنے سے نہ صرف گریز کیا ہے بلکہ ان کے سیاسی خیالات سے اختلاف بھی کیا ہے۔[۶]

اسلام اور اہل کتاب کے صحایف

سید احمد جیسے مذہبی نقطۂ نظر رکھنے والے شخص کو ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے نتیجے میں اسلامی عقائد کے سلسلے میں سیاسی طور سے نئے نئے چیلنجوں کا مقابلہ کرنا پڑا۔ خاص طور سے یہ چیلنج عیسائی مشنریوں کے پیش کردہ پیام عیسائیت کی شکل میں سامنے آیا۔ اس کے علاوہ اسلام کے تاریخی ماخذ پر تنقید، جس کا نمونہ میور (۱۸۱۹ - ۱۹۰۵ء) اور ان کے جیسے دوسرے مصنفین کی تحریروں میں ملتا ہے، اور جدید سائنسی اکتشافات اور ان کے فلسفیانہ نتائج بھی اسلامی عقائد کے لیے چیلنج بن کر سامنے آئے۔

سید احمد ایک ایسے دور میں پروان چڑھے جس میں شمالی ہند کے مسلمانوں اور ہندوؤں پر عیسائی مبلغین کا اثر تیزی سے بڑھ رہا تھا۔ ۱۸۱۳ء کے بعد سے ایسٹ انڈیا کمپنی نے عیسائی مبلغوں کو اپنے حدود اقتدار میں داخلے کی کھلی چھوٹ دے دی تھی۔ اس چھوٹ کے نتیجے میں امریکی اور برطانوی مبلغین کا ایک جال پھیل گیا۔ یہ مبلغین مختلف النوع قسم کے کام انجام دیتے جو انجیل کا پیغام پہنچانے سے لے کر بڑے بڑے شہروں میں تعلیمی اور طبی اداروں کے قیام پر مشتمل تھا۔ اگرچہ ان مبلغین کو حکومت کی طرف سے کوئی

---

[۶] محمد ہدایت اللہ "Sayyid Ahmad. A Study of The Religious Reform Movement of Sayyid Ahmad of Raebareilly" (سید احمد۔ سید احمد رائے بریلوی کی مذہبی اصلاحی تحریک کا مطالعہ)۔ لاہور، اشرف، ۱۹۷۰۔

مادہ نہیں ملتی تھی مگر حکومتی فرقے کے ہم نسل و ہم قوم ہونے کی وجہ سے ان کو خصوصی مراعات اور مخصوص نوعیت کا وقار بہرحال تھا۔ شمالی مغربی صوبہ جس کا دار الحکومت آگرہ تھا انیسویں صدی کے چوتھے دہے تک، یعنی اس وقت تک جب کہ سرسیّد کا وہاں قیام تھا، انگلیکن چرچ مشنری سوسائٹی کے ایک جرمن پادری کارل گوٹلیب فنڈر (Carl Gottlief Pfander) (۱۸۰۳ - ۱۸۶۵) کی کوششوں کی وجہ سے مسلمانوں میں تبلیغ مسیحیت کا ایک گڑھ بن گیا تھا۔ ۱۸۴۱ء میں جب پادری فنڈر آگرے آئے تو ان کی مشہور ترین متنازع کتاب "میزان الحق" فارسی طبع اوّل ۱۸۳۵ء) پوری مشرقی اسلامی دنیا میں بڑی کثرت سے تقسیم کی جا چکی تھی۔ آگرہ اور شمالی مغربی صوبے کے دوسرے شہروں میں پادری فنڈر اور ان کے رفقا تبلیغ مسیحیت کے کام میں بڑی تندہی سے لگے ہوئے تھے۔ یہ لوگ تحریر کے ساتھ ساتھ عالمانہ سطح پر تقریر سے بھی کام لیتے اس کے علاوہ مقامی زبانوں میں لاکھوں کی تعداد میں انجیل کے نسخے بانٹتے پھرتے۔ ان لوگوں کا یہ طریق کار عوام میں تازہ ترین موضوع گفتگو، اور مسلمان زعما کے لیے خصوصی غور و خوض کا مسئلہ بن گیا۔ توریت اور انجیل کا محرف ہونا، ان مبلغوں اور علما کے درمیان ایک نزاعی مسئلہ بن کر ابھرا۔ اس سلسلے میں پادری فنڈر کے سب سے بڑے حریف و مدمقابل مولانا رحمت اللہ کیرانوی (۱۸۱۸ - ۱۸۹۱ء) تھے۔ ان کی سب سے بڑی مؤثر تصنیف "اعجاز عیسوی الملقب بہ مسئلہ تحریف" (فارسی طبع اوّل آگرہ ۱۸۵۳ء) میں اس مسئلے پر کہ یہود و نصاریٰ کے صحایف میں تحریف ہوئی ہے بڑی تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی یہ مناظرانہ تصنیف حلقۂ علما کی وہ پہلی تصنیف ہے جس میں اس زمانے کی مغربی تنقید اور تفسیر صحف آسمانی (توریت و انجیل) کے قواعد و قوانین کو بڑے واضح انداز سے استعمال کیا گیا ہے۔ پادری فنڈر کے ایک دوست اور برطانوی انتظامیہ کے ایک ممتاز فرد ولیم میور متعینہ آگرہ نے اپنی آمد ہند کے ابتدائی ایام ہی سے اس تنازعہ میں گہری دلچسپی لینی شروع کی اور انیسویں صدی کے چوتھے اور پانچویں دہوں میں اس نے اس سلسلے

میں کتابیں لکھیں۔ میور نے بھی مسئلہ تحریف ہی کو اپنا بنیادی موضوع قرار دیا۔ ۱۸۵۵ء میں اس نے اس بات کے لیے عیسائیوں کو ابھارا کہ قرآن میں یہود و نصاریٰ کے صحائف کا جو ذکر ملتا ہے اس سے فائدہ اٹھائیں اور خود مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے جو منطقی نتیجہ برآمد ہوتا ہے اس پر زور دیں۔[۵]

بلاشبہ سید احمد کے لیے یہ تنازعہ نیا نہیں تھا۔ حقیقت حال یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے سے کچھ ہی عرصہ قبل انھوں نے اسلام کی مدافعت میں کئی (غیر مطبوعہ) رسالے بھی لکھے تھے لیکن آگے چل کر ان کا نقطۂ نظر یہ ہو گیا کہ انجیل کا متن مصدقہ ہے اور ان کے ذہن میں اصل اسلام کا جو تصور تھا اس کے مطابق ان صحائف کی تشریح کی جا سکتی ہے۔ وہ بہت دنوں تک انجیل میں اس تحریف لفظی کے قائل نہ رہ سکے جس کا تذکرہ "اعجاز عیسوی" میں کیا گیا ہے۔ وہ اپنے غور و فکر کے نتیجے میں نسخ کے ایک دوسرے ہی نظریے تک پہنچے انھوں نے اس بات کا فیصلہ کیا کہ وہ انجیل کے اصل ماخذ کو اسی کی زبان میں کھنگالیں اور مسیحی عقاید کی ابتدائی تاریخ کا جائزہ لیں ان کا یہ فیصلہ پادری فنڈر اور ولیم میور کے اس مطالبے کے جواب میں تھا کہ مسلمان انجیل اور اولین کلیسا کا تاریخی مطالعہ کریں۔

سرسید کے مذکورہ بالا مطالعہ کا نتیجہ ان کی کتاب "تبیین الکلام" میں ملتا ہے جو پوری انجیل کی نہیں بلکہ اس کے کچھ اجزا کی تفسیر ہے۔ اس کتاب کی پہلی جلد دس ابواب اور دو ضمیموں پر مشتمل ہے، جو اور دوسری باتوں کے علاوہ یہود و نصاریٰ کے صحائف کے مصدقہ ہونے کے مسئلے سے بحث کرتی ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے مسئلہ نسخ و تحریف پر بھی گفتگو کی ہے۔ یہی وہ مسائل تھے جو تنازعہ کا باعث تھے۔ تبیین الکلام کی دوسری جلد میں کتاب پیدایش (ابواب ۱-۱۱) کی تفسیر ہے۔ انجیل

---

۵ ڈبلیو میور "The Testimony borne by the Coran to the Jewish and Christian Scriptures" الٰہ آباد، مشن پریس، ۱۸۶۰ء، ص (۱۲)، طباعت اوّل ۱۸۵۵

کا متن اس کی اصل عبرانی میں اور اس کا ترجمہ اردو اور انگریزی میں شایع کیا گیا ہے۔ ان تراجم اور اصل متن کے مقابل کالم میں عربی زبان میں وہ قرآنی آیات اور احادیث لکھی ہوئی ہیں جو انجیل کے متن سے مماثلت رکھتی ہیں۔ متن اور اس کے تراجم ان طول طویل حاشیوں سے بالکل الگ ہیں جو انجیل کی آیات اور اسلام و عیسائیت کے ان کلامی مسائل پر لکھے گئے ہیں جو معرض بحث میں تھے، تیسری جلد میتھیو کی انجیل (۱-۵) کی تفسیر ہے اور (ہمارے علم کے مطابق) صرف اردو میں ہے جو ۱۸۸۷ء کی مطبوعہ ہے لیکن اس جلد میں اس بات کا تذکرہ کیا گیا ہے کہ اس کی پہلی اشاعت ۱۸۶۲ء میں ہوئی تھی۔

جن اسلامی اور مسیحی مآخذ سے اس کتاب میں کام لیا گیا ہے ان میں فخرالدین رازی (۱۱۴۹-۱۲۰۹ء) کی تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب اور ہورن (Jh. H.Horne) کی کتاب An Introduction To The Critical Study And Knowledge of The Holy Scriptures (1818) خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ان میں مؤخرالذکر کتاب ۱۸۶۰ء تک انگریزی بولنے والے پروٹسٹنٹ کالجوں اور یونیورسٹیوں میں بائبل کا مطالعہ کرنے کے لیے اہم ترین نصابی کتاب کے طور پر استعمال کی جاتی تھی۔[۵]

سید احمد خاں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآنی اصطلاحات کتاب، تنزیل الکتاب، آتیہم الکتاب سے مراد عہد نامۂ عتیق کے صحایف اور عہد نامۂ جدید کے کچھ حصے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ یہ اصطلاحیں خاتم النبیین کے زمانے تک کے تمام برحق پیغمبروں کے معلوم اور نامعلوم، موجود اور ناپید صحایف کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ سید احمد خاں انجیل یا اس کے حصوں کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں جو قرآنی نقطۂ نظر ہے۔ ان کا

---

[۵] اے۔ آر۔ وڈلر، "The Church In An Age Of Revolution"

نقطۂ نظر اپنے ہم عصر عیسائی شارحین انجیل کے نقطۂ نظر سے میل نہیں کھاتا۔ وہ انجیل کے مصدقہ ہونے اور اس کی تحریف کے سلسلے میں اپنی تحقیق و تفتیش کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جو انجیل ہم تک پہنچی ہے اس کا متن بجز ان چند مقامات کے بلاشبہ اصل انجیل سے مختلف ہے، محرف نہیں ہے۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ ممکن ہے کہ اس طرح کے چند اور بھی مقامات ہوں جن کا ہم کو ابھی تک علم نہیں ہو سکا ہے۔ انجیل میں جو غلطیاں اور تضادات ملتے ہیں وہ قصداً کسی تحریف کی وجہ سے نہیں ہیں، بلکہ ان کو مرورِ ایام کا نتیجہ کہا جا سکتا ہے۔

سیّد احمد خاں کے نزدیک تحریف کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ متن میں بالقصد رد و بدل کیا گیا ہے وہ اپنے نظریے کو تقویت دینے کے لیے مشہور مسلم محقق فخر الدین رازی کے بیان کا حوالہ دیتے ہیں جو انجیل کے متن میں مکمل ہم آہنگی کے قایل ہیں۔ فخر الدین رازی اس سلسلے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ "الرد الجمیل" اور "اخوان الصفا" کے مصنفین بھی اس سلسلے میں ان کے ہم خیال ہیں۔

عہد نامۂ عتیق و جدید کے صحایف اور وحی کی تاریخ

جب بنیادی طور پر یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ یہود و نصاریٰ کے صحایف کے متون مصدقہ ہیں تو منطقی طور پر یہ سوال ابھرتا ہے کہ اپنے نظریۂ نزولِ وحی کے تاریخی پس منظر میں اسلام ان صحایف، ان میں مندرج پیغام اور ان سے منسلک مذاہب کو کیا درجہ دیتا ہے؟ اگر قرآن اور یہود و نصاریٰ کے صحایف دونوں ہی الہامی ہیں تو کیا الہامی ہونے کی وجہ سے دونوں کو یکساں درجہ حاصل ہے یا نہیں؟ اس مقام پر سید احمد وحی لفظی اور وحی معنوی میں فرق کرتے ہیں۔ یہی امتیازی نقطۂ نظر قدیم علم کلام میں بھی پایا جاتا ہے جس میں قرآن کو وحی متلو اور حدیث کو وحی غیر متلو کہا گیا ہے۔ سرسید کے خیال میں مسلمان

۶۔ "تبیین الکلام" ج ۱، ص ۱۸۰

قرآن سے پہلے کی الہامی کتابوں کے حصوں میں بھی مزید امتیاز کرتے ہیں اور ان کے بعض حصوں کو وہ "خاص متن" اور بقیہ حصوں کو وہ "روایت" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک صرف اول الذکر حصص ہی لفظ بہ لفظ نازل ہوئے تھے۔[10]

آسمانی کتابوں کے بارے میں یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ ان سب کا سرچشمہ تو خدا ہے لیکن وہ وحی کی حیثیت سے مختلف ہیں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کا قرآنی وحی کی برتری کے بارے میں عقیدہ کس حد تک انھیں آسمانی صحایف بالخصوص یہود و نصاریٰ کے صحایف کے الہامی معیار کو قبول کرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ روایتی طور سے اس سوال کو نسخ الشرائع کے اہم نظریے کے مطابق حل کیا گیا ہے۔ صدیوں تک مسلم علما کا یہ خیال رہا ہے کہ الہامی شریعتیں ایک دوسرے کو برابر منسوخ کرتی رہی ہیں۔ مثلاً ممتاز مسلمان عالم اور صوفی مفکر شاہ ولی اللہ (۱۷۰۱ - ۱۷۶۳) کے نزدیک نسخ الشرائع کا مطلب یہ ہے کہ کوئی قدیم شریعت جس میں زمانے کے گذرنے کے ساتھ ساتھ تحریف ہو گئی ہو اس کو بعد میں آنے والی کوئی شریعت منسوخ کر دے۔[11] ناقابل تبدیل ایک دین اور بے شمار شرائع کے درمیان شاہ ولی اللہ نے جو تفریق کی ہے اس کو سرسید بھی تسلیم کرتے ہیں اس کے باوجود شاہ ولی اللہ سے نسخ کے سلسلے میں اختلاف کرتے ہیں اور قرآن سے پہلے کی الہامی کتابوں کی دائمی اہمیت کے قائل ہیں۔ معتزلہ کی طرح سرسید کا بھی یہی خیال ہے[12] کہ ایک متعین و مخصوص زمانے کے واسطے ایک حکم نافذ کیا جاتا ہے اور اس وقت کے گذر جانے کے بعد اس حکم کی افادیت خود بخود ختم ہو جاتی ہے اور یہی نسخ ہے۔[13]

---

۱۰ "تبیین"، ج ۱، ص ۱۴، ۱۶، ۲۳ ؛ ج ۲، ص ۳۳۹

۱۱ شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغۃ"، (بولاق) ۱۲۸۶ھ، ج ۱، ص ۸۵ - ۸۸

۱۲ ایل. گارڈیٹ "Dieu Etle Destinee Del'Homme" پیرس، ۱۹۶۷ء ص ۲۱۷

۱۳ "تبیین" - ج ۱، ص ۲۶۵ ؛ ج ۳، ص ۱۰۹

سرسید کا معتزلہ کا نقطۂ نظر اختیار کرنا غالباً اس سبب سے تھا کہ پادری فنڈر نے اپنی کتاب میزان الحق میں اشعریوں کے نظریۂ نسخ کو انھیں بنیادوں پر مسترد کر دیا تھا جن بنیادوں پر اس کو معتزلہ نے یہ کہتے ہوئے مسترد کیا تھا کہ یہ نظریہ حکمت خداوندی اور اس کی قدرت کاملہ کا بطلان کرتا ہے۔

پادری فنڈر کا نظریہ یہ ہے کہ تاریخ انسانی میں داخلی اور روحانی ارتقاد تدریجی طور پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے تک ہوا، اس کے برخلاف سرسید کا خیال یہ ہے کہ نزول وحی کی رہبری میں علم و عقل ترقی کی راہ پر مسلسل گامزن رہی ہے اور یہ سلسلہ حضورؐ کی شریعت کے نافذ ہونے پر مکمل ہوا۔ لیکن یہ خیال اب بھی غیر واضح اور مبہم ہے کیوں کہ حضرت محمدؐ کے بعد بھی عقل انسانی مزید ترقی کی راہ پر چلی ہے۔ تو کیا اس کے بعد بھی کوئی شریعت آنے والی ہے؟ کیا راہ ترقی پر گامزن عقل بتدریج ان حقائق کی نقاب کشائی کرے گی جن کا علم انسان کو پہلے صرف وحی الہیٰ کے ذریعے ہوتا تھا؟ سرسید اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیتے کہ مذہب کی ترقی کس طرح علم و عقل کی ترقی سے وابستہ ہے۔

مختصراً سرسید کے نزدیک یہود و نصاریٰ کے صحایف، روح اسلام یعنی توحید کے شاہد ہیں۔ بنیادی طور پر مسلمان یہودیوں اور عیسائیوں کے اس عقیدے سے متفق ہیں کہ ان کے صحایف کے الفاظ منزل من اللہ ہیں۔ اس اتفاقِ عقیدے کے باوجود مذکورہ صحایف خصوصاً عہد نامۂ جدید کے ان حصوں کے بارے میں جو پیغمبروں کے لکھے ہوئے نہیں ہیں، مسلمانوں اور یہود و نصاریٰ کے درمیان ان کے الہامی کردار کے بارے میں اختلاف موجود ہے۔ سرسید نے ان اختلافات کو بہت زیادہ اُجاگر نہیں کیا ہے۔ مزید برآں ان کا یہ بھی خیال ہے کہ قرآنی اصطلاح تحریف کے وہ معنی نہیں ہیں جو مسلمانوں میں عام ہیں کہ یہود و نصاریٰ کے صحایف از اوّل تا آخر محرف ہیں اس لیے ان کو یکسر مسترد کر دینا چاہیے۔ اس کے برخلاف سرسید کا یہ خیال ہے کہ یہود و نصاریٰ کے صحایف نے ماضی میں ایک بہت اہم کردار ادا کیا ہے

اور ان ہی صحایف کے ذریعے خدا نے اپنا کبھی نہ تبدیل ہونے والا پیغام توحید صدیوں تک دہرایا ہے۔ نزول قرآن کے بعد بھی اگر غلط مسیحی تشریح و تعبیر سے الگ ہو کر قرآن کے واضح تصور توحید کی روشنی میں ان صحایف کا تنقیدی مطالعہ کیا جائے تو ان کی معنویت اپنی جگہ پر برقرار رہتی ہے۔ اس دلیل کے مطابق مسلمان حضرت محمدؐ کے پیرو ہونے کی وجہ سے حضرت عیسٰی کی بھی سرداری قبول کرنے پر مجبور ہیں۔

جدید تاریخی سائنس اور اسلامی مآخذ

قرآن وحدیث کے بارے میں سرسید کا جو نقطۂ نظر تھا، انیسویں صدی کے چھٹے دہے میں ولیم میور کی کتاب "لائف آف محمدؐ"[۱۲۵] اس کے لیے ایک بہت بڑے چیلنج کا سبب بنی۔ سرسید نے اس سے قبل ہی اپنی تصنیف "تبیین الکلام" میں اپنا مؤرخ ہونا ثابت کر دیا تھا۔ "تبیین الکلام" کی تصنیف کی وجہ سے وہ ایک حد تک انیسویں صدی عیسوی کے مغربی اصول تاریخ نویسی، حقائق اور ٹھیک ٹھیک تاریخ وار سلسلۂ واقعات کے احترام، پھیلے ہوئے اسلامی اور مغربی مآخذ کے مطالعے مناسب و برمحل دستاویزوں کو تحریر کرنے کے سلیقے اور اپنے موضوع کو معروضی انداز میں پیش کرنے سے واقف ہو چکے تھے۔

تبیین الکلام میں بائیبل کی روایتی عیسائی تنقیدی تفسیروں مثلاً بشپ جے۔ ڈبلو۔ کولنسو کے بیان کردہ قصۂ سیلاب عظیم (طوفان نوح) پر گفتگو کرتے ہوئے سرسید

---

[۱۲۵] سر ولیم میور "The Life of Mahomet And The History of Islam To The Era of The Hegira" (محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ اور دور ہجرت کی اسلامی تاریخ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر اور تاریخ عرب قبل اسلام پر اصل مراجع پر مقدمے کے ساتھ، ۴ جلدیں (لندن: اسمتھ، ایلڈر اینڈ کمپنی - ۱۸۶۱ء)؛ ج ۱ و ۲: ۱۸۵۸ء؛ ج ۳ و ۴: ۱۸۶۱ء

نے عام طور سے عہد نامۂ عتیق کی کتابوں اور خاص طور سے کتاب پیدائش کے تاریخی کردار پر روشنی ڈالی ہے۔ سرسید نے کولنسو کے اس امتیاز کو جو انھوں نے بائبل میں مذہبی اور اخلاقی حقائق کے نام پر کیا تھا تاریخی واقعات کی عدم صحت اور طبیعی تاریخ وغیرہ کی بنیاد پر رد کیا۔ بالفاظ دیگر سرسید نے اس نظریے سے روگردانی نہیں کی کہ آسمانی صحائف صرف مذہبی ہدایات ہی نہیں دیتے بلکہ بالکل درست تاریخی اور سائنسی اطلاعات بھی بہم پہنچاتے ہیں۔ اس کے باوجود سرسید نے تفسیر صحف کے بارے میں ایک تنقیدی، عقلی اور آزاد دماغ کی ضرورت پر پورا زور دیا ہے۔ اس طرح سے سرسید متن اور روایت کے اس امتیاز تک پہنچتے ہیں جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔ اس موقع پر اس بات کی نشاندہی ضروری ہے کہ سرسید اپنا یہ وعدہ کبھی نہ پورا کر سکے کہ وہ بائبل کے متن کو اس طرح پیش کریں گے کہ متن اور روایت کو ایک دوسرے سے علاحدہ کر کے دکھلادیں۔ نہ ہی انھوں نے اس سلسلے میں اپنے کسی واضح معیار کی نشاندہی کی ہے کہ متن اور روایت کو کس معیار کے مطابق ایک دوسرے سے الگ کیا جائے گا۔

اسلام کی تاریخی شہادت کے سلسلے میں ولیم میور نے جو اہم اور ڈرامائی چیلنج پیش کیا اس کا اثر خاص طور سے روایتی نقطۂ نظر اور حدیث کے استعمال پر پڑا۔ میور نے قرآن کو حضرت محمدؐ کے افکار و خیالات کے ادراک کے واسطے ایک قابل اعتماد صحیح اور اس زمانے میں جہاں تک ممکن تھا اس حد تک مکمل تاریخی ماخذ گردانا۔ لیکن ان کا خیال یہ بھی ہے کہ احادیث کو یہ درجہ حاصل نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ اس ضمن میں کوئی اجتماعی شہادت نہ مل جائے[۱۵] مگر اس کے باوجود ایک مورخ یہی کرے گا کہ ان تحریروں میں جو صداقتیں پنہاں ہیں ان کو حتی الامکان محفوظ کر دے[۱۶] سیرت

---

۱۵ ڈبلو میور "سیرت" ج ۱، ص ۵۵۔

۱۶ ایضاً ص ۱۰۳

نبویؐ کے سلسلے میں ولیم میور کا خیال ہے کہ ایک ناقدانہ نظر رکھنے والا مؤرخ ابن ہشام، الواقدی، ابن سعد اور طبری ایسے مصنفین کی کتابوں اور احادیث کے صرف ان مجموعوں سے کام لے گا جن کو اسلام کے ابتدائی زمانے میں مرتب کیا گیا تھا بعد کے محدثین کی تمام تحریروں کو وہ "شاہد" کی حیثیت سے قبول کرنے سے انکار کر دے گا۔[۱۱]

اپنی تصنیف "خطبات احمدیہ" اور اس کے علاوہ بعد میں حدیث کے موضوع پر شائع ہونے والے دوسرے مضامین میں سرسید نے ولیم میور کے ان اعتراضات کا خاص طور سے جواب دیا جو انھوں نے حدیث کو اسلام کے تاریخی مآخذ ہونے کے سلسلے میں کیے تھے۔ سرسید، میور کے اس معیار پر اپنی مسرت کا اظہار کرتے ہیں جس کی رو سے اس نے قرآن کے متن کو مصدقہ تسلیم کیا ہے۔ قرآن کے بارے میں اپنے اپنے عقائد کی بنا پر سرسید اور میور میں بعد المشرقین ہے لیکن اس فاصلے کی طرف سرسید صرف کنایتہً ہی اشارہ کرتے ہیں، اس کے برخلاف ان میں اور میور میں قرآن کے مصدقہ دستاویز ہونے اور اس کے ایک ایک لفظ کے منزل من اللہ ہونے کے بارے میں جہاں تک اتفاق رائے ہے اس کو وہ اجاگر کرتے ہیں۔

میور کی تنقید حدیث کو سامنے رکھتے ہوئے جب سرسید احادیث کا مطالعہ کرتے ہیں تو وہ اسی پر قناعت نہیں کرتے کہ حدیث کے ہر ہر ٹکڑے پر نظر ڈالیں بلکہ وہ "خطبات احمدیہ" اور اپنے ان مقالوں میں، جن کو وہ اپنی موت تک لکھتے رہے ہیں، اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ حدیث کو پرکھنے کے لیے قدیم علمانے جو معیار مقرر کیے ہیں ان کا اپنے قایم کردہ معیار سے موازنہ و مقابلہ بھی کریں۔ وہ روایتی اصول سناد کے معیار کو ممکنہ حد تک استعمال کرتے

---

[۱۱] ڈبلیو میور "سیرت" ج ۱ ص ۱۰۳

ہیں۔ اس معیار کے مطابق انھیں صرف پانچ ایسی حدیثیں ملتی ہیں جو بلا شبہ قابل اعتماد ہیں لیکن اس کے باوجود بھی ان حدیثوں کے بارے میں صراحت کے ساتھ یہ کہنے سے قاصر ہیں کہ ان احادیث کے الفاظ من وعن حضورؐ ہی کے الفاظ ہیں۔ ان کے علاوہ جتنی بھی حدیثیں ہیں ان کو درایت یعنی عقلی تحلیل و تجزیے کی کسوٹی پر پرکھنا ہوگا۔ اصولی طور پر احادیث کے مضامین کا عقلی تحلیل و تجزیہ کوئی نئی چیز نہیں ہے، اس اصول پر کم از کم کچھ متاخر محدثین نے عمل بھی کیا ہے[48] حقیقت حال یہ ہے کہ اس موضوع پر سرسید نے جو مختلف مقالے تحریر کیے ہیں ان میں وہ ہم کو اپنی کسوٹی کو سخت سے سخت تر کرتے نظر آتے ہیں۔ حدیث کے مصدقہ اور قابل اعتبار ہونے کے سوال پر ۱۸۹۶ء یا اس کے بعد کے زمانے میں سرسید نے اپنا آخری نقطۂ نظر اس مضمون میں پیش کیا ہے جو منتہی الکلام فی بیان مسائل الاسلام[49] کے نام سے شائع ہوا تھا اس مقالے میں وہ دو نکات کے سلسلے میں قدیم اسلامی اصول درایت سے بہت دور چلے جاتے ہیں۔ اوّل یہ کہ ان کے نزدیک طول طویل زمانے تک احادیث کے زبانی سینہ بہ سینہ منتقل ہونے کی کوئی اہمیت نہیں ہے، اور وہ قدیم اسلامی تاریخ کو قصص کے اصول ترقی و تنزل سے مستثنیٰ نہیں تسلیم کرتے دوسری بات یہ ہے کہ وہ احادیث کو نیچر کے معیار پر پرکھتے ہیں، جس کی رو سے کوئی بھی مافوق الفطرت واقعہ وقوع پذیر نہیں ہوتا۔

جدید سائنس اور تفسیر قرآن

اُنیسویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں شمالی ہند کے سرکاری اور مشنری

---

[48] "انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (دوسرا ایڈیشن)" ج ۳، ص ۲۸ (مقالہ: حدیث)۔ مزید دیکھا جائے: "انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (دوسرا ایڈیشن)" ج ۲، ص ۴۶۲ (مقالہ: "Al-Djarh Wal Tadil" الجرح والتعدیل)

[49] "آخری مضامین" مرتبہ امام الدین گجراتی (لاہور، ۱۸۹۸ء)، ص ۱۲۶۔۱۳۵؛ جس کو "مقالات سرسید" مرتبہ ایم۔ اسماعیل پانی پتی نے شائع کیا ہے۔ ج ۱، ص ۲۲۔۳۵ (بعد کے حوالہ جات میں اس کی جگہ صرف "مقالات سرسید" اسماعیل ہوگا)

تعلیم گاہوں میں جدید سائنس کی تعلیم تیزی سے بڑھنے لگی۔ اور سائنس کے بہت سے اکتشافات الہامی متون کے رہے سہے حصّوں سے بھی متصادم ہونے لگے۔ یہ صورت حال سرسید کی نظروں میں اسلام کے ان ابتدائی ایام سے مشابہ تھی جب یونانی فلسفہ و سائنس کا ٹکراؤ قرآنی صداقتوں سے ہوا تھا۔ سب سے پہلے سرسید نے اس صورت حال کا تبیین الکلام میں مکمل طور سے سامنا کیا اور اس مسئلے کو حل کرتے وقت انھوں نے اپنی انہی تحریروں کی طرف مراجعت کی جو وہ انیسویں صدی کے چوتھے اور پانچویں دہے میں لکھ چکے تھے۔ انھوں نے اپنے کتابچے "قول متین (۱۸۴۸)" میں بطلیموسی نظریۂ کائنات کا دفاع فلسفیانہ اور سائنسی بنیادوں پر ہی کیا تھا۔ لیکن جب ایک بار انھوں نے کوپرنکی انقلاب کے سامنے سر تسلیم خم کردیا تو ان کے لیے یہ بات ناگزیر ہوگئی کہ وہ الہامی کتب کی روایتی تشریح تعبیر پر نظر ثانی کریں۔ تبیین الکلام میں وہ اس بات کو تسلیم کرچکے تھے کہ الہامی کتابیں سائنسی صداقتوں سے کبھی بھی متصادم نہیں ہوسکتیں، اس لیے بظاہر نظر آنے والے تضادات کو الہامی کتابوں کی مناسب تشریح و تعبیر سے دور کیا جاسکتا ہے۔[۲۰]

سرسید نے اپنے ایک مقالے میں جو ۱۸۷۴ء میں تفسیر السمٰوات[۲۱] کے عنوان سے شائع ہوا تھا آسمان کے قرآنی نقطۂ نظر سے بحث کی ہے اور اس بات کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قرآنی آیات میں جس آسمان کا تذکرہ ہے اس کو ان مفسرین قرآن کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو از کار رفتہ یونانی فلکیات سے متاثر ہیں۔ سرسید نے ۱۸۹۲ء میں اصول تفسیر کے جو پندرہ نکات شائع کیے

۲۰ـہ اس سلسلے میں سرسید احمد خاں جون۔ ایچ۔ پراٹ کا مندرجہ ذیل حوالہ نقل کرتے ہیں اور اُسی کے مطابق لکھتے ہیں: "Scri_ture And Science Not At _ariance" لندن۔ کلکتہ: ۱۸۵۸ء، طبع اوّل، ۱۸۵۶ء

۲۱ـہ "مقالات سرسید"، ج ۱۱، ص ۱۔ ۱۱۵

تھے[۴۲] وہ در حقیقت مذکورہ بالا مقالے سے ماخوذ ہیں جن میں انھوں نے مزید ترمیم و اضافہ کر دیا ہے۔

سرسید نے الہامی متون اور تجربی سائنس کے اکتشافات کے تصادم کا جو حل نکالا وہ درج ذیل ہے۔

اوّل یہ کہ تاویل کے ذریعے مسئلہ زیر بحث کا استعاراتی جائزہ لیا جائے اور قرآن کے معانی و مفاہیم کو کھنگال کر اس کی تہ اور کنہ تک پہنچا جائے تاکہ اس تاویل کے ذریعے ان صداقتوں تک پہنچا جا سکے جن کی تصدیق جدید سائنس سے بھی ہوئی ہے۔ یہ دریافت صداقت اگرچہ ہمارے لیے نئی ہے مگر صاحب الہام کی نظروں میں پہلے سے موجود تھی۔

دوم یہ کہ معروضی دنیا کے بارے میں الہامی متون اور مسلّمہ سائنسی صداقت میں باہم کوئی ٹکراؤ نہیں ہے بظاہر نظر آنے والے تضاد کا سبب یہ ہے کہ الہامی متون کی صحیح تفسیر و تشریح نہیں کی گئی ہے۔

سوم یہ کہ سائنس سے ثابت شدہ صداقتیں ہی وہ معیار ہیں جن کی بنیاد پر یہ طے کیا جائے گا کہ کسی زیر بحث ٹکڑے کے بارے میں استعاراتی تاویل کی ضرورت ہے یا نہیں، نیز یہ کہ متعدد تاویلات میں سے کس ایک تاویل کو منتخب کیا جائے۔ ایسی صداقتیں دلیل عقلی سے عالم وجود میں آتی ہیں اور یہی قانون فطرت کہلاتی ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ صداقتیں دلیل برہانی سے ثابت ہوتی ہیں، اسی لیے یہ یقین محکم کی بھی متقاضی ہوتی ہیں۔ جدید سائنس ان صداقتوں کو ثابت کرتی ہے جو اس بات کا دعویٰ کر سکتی ہیں کہ ان کو قطعیت کا وہی درجہ حاصل ہے جو کلاسیکی فلسفے میں اولیات کو حاصل ہوتا ہے۔

چہارم یہ کہ الہامی الفاظ اور سائنس کے تعلق کے بارے میں سرسید احمد خاں

---

[۴۲] "مقالات سرسید"، ج ۱۱، ص ۱۹۷ — ۲۵۷

کا جو نقطۂ نظر ہے وہ ابن رشد کے نظریۂ تطبیق معقول و منقول سے ملتا جلتا ہے[۲۲]
معقول و منقول ایک دوسرے سے متصادم نہیں ہو سکتے اور اگر ان میں کوئی ظاہری تضاد نظر آتا ہے تو پھر اس کی استعاراتی تشریح کرنی ہوگی۔ سید احمد خاں، ابن رشد سے اس سلسلے میں اختلاف بھی کرتے ہیں کہ وہ جدید طبیعی سائنسوں سے برآمد ہونے والے نتائج کو ان تجربی اور استقرائی اصولوں کے باوجود جن پر ان کا انحصار ہوتا ہے، مکمل طور پر برہانی حیثیت کا حامل سمجھتے ہیں۔

مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ سرسید کے نزدیک صاحب ایمان افراد کے لیے الہامی کتابیں ثانوی مآخذ کی حیثیت و اہمیت نہیں رکھتیں۔ یہ کتابیں ان کو ہدایت کرتی ہیں کہ وہ مظاہر قدرت کے بارے میں غور و فکر کریں اور اس طرح اپنے علم کو بڑھائیں، نیز اللہ اور سنت اللہ کو ٹھیک ٹھیک جانیں۔ وہ مشاہداتی فلسفہ جو جدید سائنس کی وجہ سے ترقی کے بام کمال تک پہنچ گیا ہے، ہمارے لیے ادراک صداقت کے اہم ترین ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے۔ ادراک صداقت کا دوسرا اہم ذریعہ وحی ہے۔ وحی کے بارے میں سرسید کے جو خیالات ہیں اب ہم ان پر بحث کرتے ہیں۔

کثرت مذاہب اور وحی اور ختم وحی کا مسئلہ

عقل اور قانون فطرت۔ سرسید احمد خان نے نہ صرف وحی اور سائنسی معلومات کے درمیان باہم نظریاتی فرق مٹانے کی کوشش کی بلکہ انھوں نے اس بات کو بھی محسوس کیا کہ جدید سائنسی نظریات اور قانون فطرت کو ہم آہنگ کرنا ضروری ہے۔ ان کے ان استدلالی نظریات کا پتہ ہمیں ۱۸۶۰ء سے ہی چلتا

---

۲۲ ابن رشد: "کتاب فصل المقال" (مذہب و فلسفہ مطابقت پر)۔ مقدمہ اور حوالہ جات کے ساتھ عربی سے ترجمہ از جورج ف۔ حورانی۔ بیروت: ۱۹۶۱ء ص ۲۲ مسلسل

ہے۔ بہرحال ۱۸۷۰ء سے ان کے یہاں عقل ہی معیار صداقت بن جاتی ہے۔ اور قانون فطرت ناقابل تبدیل حقیقت بن جاتا ہے۔ ان کا یہ انقلابی نقطۂ نظر پہلی بار ہمیں "خطبات احمدیہ"[۲۴] (مطبوعہ ۱۸۷۰ء) کے مقدمے میں نظر آتا ہے۔ مختلف مذاہب کا برحق ہونے کا دعویٰ اور خود ان کی تلاش حق انھیں مجبور کرتی ہے کہ وہ عقل کو مذہب کی پرکھ کا آخری معیار قرار دیں، کیوں کہ اعتقاد کسی مذہب کے اس دعویٰ کی کہ صرف وہ ہی "برحق" ہے پشت پناہی نہیں کر سکتا۔ ہم اس اصول کو تسلیم کرنے کے بعد کہ ہر مذہب میں سچائی ہوتی ہے مختلف مذاہب کی بنیادی صداقتوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کر سکتے ہیں۔ اسی اصول کا نام قانون فطرت ہے۔ فطرت یا قانون فطرت ہی مادے اور روح کے درمیان باہمی ہم آہنگی کو سمجھا سکتی ہے جس کی طرف قرآن کریم میں بھی اشارہ ہے (سورۃ الملک، ۶۷، آیت ۳ تا ۷)۔ یہ قانون فطرت دراصل موجودہ سائنسوں کے ذریعے زیادہ اچھی طرح سمجھ میں آتا ہے کیونکہ طریقہائے سائنس عقلی اور استدلالی ہیں اور ان کا آسانی سے مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ دراصل خالص اسلام ہی میں، جیسا کہ وہ قرآن کی شکل میں ہمارے لیے نازل ہوا ہے، حقیقی سچائی یعنی قانون فطرت پوشیدہ ہے۔

جہاں تک عقل اور فطرت کی تعریف کا تعلق ہے سرسید احمد خاں کے خیالات اس سلسلے میں مبہم ہیں اور وہ انھیں پوری طرح واضح نہیں کر پائے ہیں۔ تاریخ افکار میں یہ دونوں الفاظ جن معانی میں مستعمل ہیں وہ ان کے یہاں نہیں پائے جاتے۔ ان کی تفسیر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عقل انسان کی قوت استدلال یعنی اس کے بولنے اور فہم و ادراک کا ایک ایسا شعبہ ہے جو اس کو حیوان سے ممتاز کرتا ہے۔ انسان کی یہ استنباطی یا استدلالی قوت اس کو خاص سے عام اور عام سے خاص کا استخراج کرنے کے قابل بناتی ہے۔ عقل کے ذریعے انسان سائنس اور

---

[۲۴] "مقالات سرسید"، ص ۱۱، ۶-۱۶

کا جو نقطۂ نظر ہے وہ ابن رشد کے نظریۂ تطبیق معقول و منقول سے ملتا جلتا ہے[۲۲]
معقول و منقول ایک دوسرے سے متصادم نہیں ہو سکتے اور اگر ان میں کوئی ظاہری تضاد نظر آتا ہے تو پھر اس کی استعاراتی تشریح کرنی ہوگی۔ سید احمد خاں، ابن رشد سے اس سلسلے میں اختلاف بھی کرتے ہیں کہ وہ جدید طبیعی سائنسوں سے برآمد ہونے والے نتائج کو ان تجربی اور استقرائی اصولوں کے باوجود جن پر ان کا انحصار ہوتا ہے، مکمل طور پر برہانی حیثیت کا حامل سمجھتے ہیں۔

مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ سرسید کے نزدیک صاحب ایمان افراد کے لیے الہامی کتابیں ثانوی مآخذ کی حیثیت و اہمیت نہیں رکھتیں۔ یہ کتابیں ان کو ہدایت کرتی ہیں کہ وہ مظاہر قدرت کے بارے میں غور و فکر کریں اور اس طرح اپنے علم کو بڑھائیں، نیز اللہ اور سنت اللہ کو ٹھیک ٹھیک جانیں۔ وہ مشاہداتی فلسفہ جو جدید سائنس کی وجہ سے ترقی کے بام کمال تک پہنچ گیا ہے، ہمارے لیے ادراک صداقت کے اہم ترین ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے۔ ادراک صداقت کا دوسرا اہم ذریعہ وحی ہے۔ وحی کے بارے میں سرسید کے جو خیالات ہیں اب ہم ان پر بحث کرتے ہیں۔

کثرت مذاہب اور وحی اور ختم وحی کا مسئلہ

عقل اور قانون فطرت۔ سرسید احمد خان نے نہ صرف وحی اور سائنسی معلومات کے درمیان باہم نظریاتی فرق مٹانے کی کوشش کی بلکہ انھوں نے اس بات کو بھی محسوس کیا کہ جدید سائنسی نظریات اور قانون فطرت کو ہم آہنگ کرنا ضروری ہے۔ ان کے ان استدلالی نظریات کا پتہ ہمیں ۱۸۶۰ء سے ہی چلتا

---

۲۲ ابن رشد: "کتاب فصل المقال" (مذہب و فلسفہ مطابقت پر)۔ مقدمہ اور حوالہ جات کے ساتھ عربی سے ترجمہ از جورج۔ ایف۔ ہورانی۔ بیروت: ۱۹۶۱ء ص ۲۲ مسلسل

ہے۔ بہرحال ۱۸۷۰ء سے ان کے یہاں عقل ہی معیار صداقت بن جاتی ہے۔ اور قانون فطرت ناقابل تبدیل حقیقت بن جاتا ہے۔ ان کا یہ انقلابی نقطۂ نظر پہلی بار ہمیں "خطبات احمدیہ"[۴۲] (مطبوعہ ۱۸۷۰ء) کے مقدمے میں نظر آتا ہے۔ مختلف مذاہب کا برحق ہونے کا دعویٰ اور خود ان کی تلاش حق انھیں مجبور کرتی ہے کہ وہ عقل کو مذہب کی پرکھ کا آخری معیار قرار دیں، کیوں کہ اعتقاد کسی مذہب کے اس دعویٰ کی کہ صرف وہ ہی "برحق" ہے پشت پناہی نہیں کر سکتا۔ ہم اس اصول کو تسلیم کرنے کے بعد کہ ہر مذہب میں سچائی ہوتی ہے مختلف مذاہب کی بنیادی صداقتوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کر سکتے ہیں۔ اسی اصول کا نام قانون فطرت ہے۔ فطرت یا قانون فطرت ہی مادے اور روح کے درمیان باہمی ہم آہنگی کو سمجھا سکتی ہے جس کی طرف قرآن کریم میں بھی اشارہ ہے (سورۃ الملک ۶۷، آیت ۳ تا ۷)۔ یہ قانون فطرت دراصل موجودہ سائنسوں کے ذریعے زیادہ اچھی طرح سمجھ میں آتا ہے کیونکہ طریقہائے سائنس عقلی اور استدلالی ہیں اور ان کا آسانی سے مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ دراصل خالص اسلام ہی میں، جیسا کہ وہ قرآن کی شکل میں ہمارے لیے نازل ہوا ہے، حقیقی سچائی یعنی قانون فطرت پوشیدہ ہے۔

جہاں تک عقل اور فطرت کی تعریف کا تعلق ہے سر سید احمد خاں کے خیالات اس سلسلے میں مبہم ہیں اور وہ انھیں پوری طرح واضح نہیں کر پائے ہیں۔ تاریخ افکار میں یہ دونوں الفاظ جن معانی میں مستعمل ہیں وہ ان کے یہاں نہیں پائے جاتے۔ ان کی تفسیر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عقل انسان کی قوت استدلال یعنی اس کے بولنے اور فہم و ادراک کا ایک ایسا شعبہ ہے جو اس کو حیوان سے ممتاز کرتا ہے۔ انسان کی یہ استنباطی یا استدلالی قوت اس کو خاص سے عام اور عام سے خاص کا استخراج کرنے کے قابل بناتی ہے۔ عقل کے ذریعے انسان سائنس اور

---

۴۲ "مقالات سر سید"، ص ۱۱، ۶-۱۶

ٹیکنالوجی کے انکشافات کرنے کا اہل ہوتا ہے اور اسی عقل کے ذریعے انسان خود بالخصوص اپنے وجود اور بالعموم حقیقتِ اشیا سے آشنا ہوتا ہے سرسید احمد خاں کے خیال میں عقل بالآخر وحدانیت خالق، سزاو جزا اور آخرت کے بارے میں سوال کرنے پر مجبور کردیتی ہے اس طرح عقل انسان کو وجود باری تعالیٰ اور اس کی مشیت کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے اور ان معنیٰ میں سرسید احمد خاں کے نزدیک عقل، وحی اور اس فطرت کے مترادف ہے جو خالق حقیقی نے انسان کے اندر ودیعت کی ہے۔[۲۵]

سرسید کے نزدیک فطرت تمام تخلیق شدہ حقیقتوں کا نام ہے۔ وہ کائنات کو بہت سے قوانین فطرت کا مطیع دیکھتے ہیں یہ قوانین عقل کے ذریعے دریافت ہوتے ہیں۔ ان کے یہاں عقل سے مراد عقل شخصی نہیں ہے بلکہ عقل انسانی ہے۔ قانون اسباب وعلل دراصل قانون فطرت کا ہی دوسرا نام ہے۔ سرسید کے مطابق ابن سینا اور دوسرے مسلم فلسفیوں نے اسباب وعلل کے درمیان ضروری رشتہ دریافت کیا ہے لیکن ابن تیمیہ (۱۲۶۳-۱۳۲۸) اور غزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱) جیسے متکلمین اس معاملے میں ان کے سختی سے مخالف ہیں۔ موجودہ دور میں سائنس نے قانون واسباب وعلل کی سچائی کو ظاہر کردیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید کے خیال میں دنیا کے اندر جتنے بھی واقعات رونما ہوتے ہیں وہ اسی قانون اسباب وعلل کا اثر ہوتے ہیں جن کی حقیقت، فطرت یا قانون فطرت یا قانون قدرت[۲۶] وغیرہ الفاظ سے سمجھی جاسکتی ہے۔ اس طرح قانون فطرت ناقابل تبدیل ہوجاتا ہے۔

سرسید نے ایسے کلامی مباحث کی بنیاد ڈالی جن کے ذریعے انھوں نے قانون فطرت کو بالعموم اور منفرد قوانین فطرت کو بالخصوص باقی رہنے کی ضرورت بتائی

۲۵؎ "عقل کا جب نقل سے موازنہ کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب معلومات حاصل کرنے کا ایک فطری طریقہ ہوتا ہے جو وحی سے آزاد ہوتا ہے۔" مقالات سرسید، ج ۳، ص ۲۳۴

۲۶؎ "مقالات سرسید"، ن ۔، ص ۲۴۲

ہے۔ اس کی وضاحت انھوں نے اپنے اصول تفسیر[۲۰] کے آٹھویں اصول میں کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ نے قرآن میں لفظی وعدے کیے ہیں جن کو وہ کبھی نہیں توڑے گا۔ اس کے کچھ وعدوں کے نتیجے میں ہی قانون فطرت وجود میں آیا ہے جس کے مطابق کائنات کی تخلیق کی گئی ہے۔ قانون فطرت اللہ کا وعدہ عمل ہے۔ کچھ قوانین فطرت کی طرف تو خود خدا نے نشاندہی کردی ہے اور کچھ قوانین کا، اگرچہ وہ زیادہ نہیں خود انسان نے پتا چلالیا ہے۔ یہ تمام انکشافات دراصل خدا کا وعدۂ عمل ہی ہیں اور اس کی خلاف ورزی دراصل وعدہ لفظی کی خلاف ورزی ہوگی جس کا ہونا ناممکن ہے۔ جو انسان اس کو صحیح نہیں سمجھتا اس پر اس کی ذمّے داری ہے کہ وہ ان قوانین کے اندر خلاف ورزی کو ثابت کرے۔

اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ قانون فطرت کا یہ نظریہ دراصل معجزات کے ظہور کا انکار ہے کیوں کہ معجزہ مروجہ طریقوں کے برخلاف ایک مافوق الفطرت واقعہ (یعنی خرق عادت) کا ظہور ہے جس کے حدود قانون فطرت کے باہر ہیں۔ اسی طرح اس نظریے کی وجہ سے کسی دوسرے عالم کا وجود، جو کسی دوسرے

---

[۲۰] "مقالات سرسید" ج ۲ ص ۲۳۰ - ۲۳۸۔ ان دو وعدوں کی کلامی حیثیت کے لیے قرآن کے مندرجہ ذیل حوالہ جات ملاحظہ ہوں۔

۵:۱۲۰-۱۳؛ ۹:۶۵؛ ۳؛ ۷۳:۱۵، ۹۲:۴۷؛ ۷:۲۴؛ ۴۲:۴۱؛ ۴۵:۳، ۷:۷۳؛ ۸۱:۴۰؛ ۵۷:۷۷

الوعد والوعید کے موضوع پر اشعری تعلیم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اختیار کی بنیاد پر گناہ گار کو انعام اور نیکوکار مومن کو سزا دے سکتا ہے۔ (فطری طور پر یہ جزا ہے جس کی حیثیت وعدہ قولی جیسی ہے)، لیکن حقیقت میں اُس نے ... کے خلاف کو ... حقیقی وعدہ (وعدہ العملی) ہے۔ کہ سرسید احمد خاں کا بھی یہی خیال ہے: اُن کا خیال ہے کہ اللہ ... قدرت ... قانون فطرت کے مطابق ایک اور دنیا نے قوانین فطرت کے تحت ... کیا ہے جس کے قوانین غیر مبدل ہیں۔ ایہ تحریر ... ہے

... "Dieu Etre Destiner" ...

قانون کا پابند ہو ثابت ہونا مشکل ہے۔ مثلاً عالم مثال جس کے بارے میں شاہ ولی اللہ جیسے صوفی مفکر نے بہت کچھ لکھا ہے۔ سرسید ملاء اعلیٰ کی موجودگی سے بھی انکار کرتے ہیں شیطان، جنت اور فرشتوں کی روایتی تعریف کے بالمقابل وہ ایک نئی تشریح پیش کرتے ہیں۔ ۱۸۸۰ء تک جو ان کی تحریرات ہیں وہ فرشتوں کو ایک ایسی مخلوق تصور کرتے ہیں جو انسانوں سے اعلیٰ ہیں لیکن وہ اس بات کا اظہار نہیں کرتے کہ وہ ان کو ایک شخصی مخلوق خیال کرتے ہیں یا غیر شخصی طاقت۔ اپنی تفسیر میں وہ فرشتوں کو قانون فطرت کے مطابق اسی دنیا کی ایک ایسی طاقت سمجھتے ہیں جو انسان کے اندر بھی ہے اور انسان کے باہر بھی۔ اور جو بعینہٖ قانون فطرت کے خطوط پر ہیں یا اگر اس سے مختلف ہیں بھی تو بہت ہی معمولی طور پر۔ اللہ کی کامل صفات کا ظہور مثلاً اس کا پروردگار عالم ہونا، بھی مختلف درجات میں مخلوقات کے ذریعے ہی ہوتا ہے۔

نبوت اور وحی کا نظریہ۔ چونکہ ۱۸۷۰ء سے سرسید احمد خاں نے ایک ایسا عالمی نظریہ اختیار کیا جس کے مطابق قوانین فطرت میں کسی مافوق الفطرت ہستی کی مداخلت نہیں ہوتی اور تمام حقائق دراصل ایک ایسے کائناتی قانون کے مطابق وجود میں آتے ہیں جو عالمی، یکساں اور ناقابل شکست ہیں اور جنھیں عقل تسلیم کرتی ہے، اس لیے انھوں نے نبوت اور وحی کو بھی ایک بالکل نئے انداز میں سمجھایا ہے۔ اپنی تفسیر میں سورۃ الانعام کی ۳۷ویں آیت کی تشریح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ اللہ نے حیوانی یا غیر حیوانی مخلوق کے اندر ایک فطرت ودیعت کی ہے۔ ہر ایک عمل اسی فطرت کے ذریعے متعین ہوتا ہے۔ کچھ علما نے اسی کا نام وحی رکھا ہے (سورۃ النحل ۱۶ آیت ۶۸)[28]

اوپر دی گئی آیت کی تفسیر میں سرسید احمد خاں اس بات پر زور دیتے ہیں

---

[28] "مقالات سرسید"، ص ۱۳ : ۱۰۶ - ۲۲

کہ شہد کی مکھی کو وحی جبرئیل علیہ السلام یا کسی دوسرے فرشتے کے ذریعے نہیں بھیجی جاتی بلکہ اس پر خود اللہ براہ راست وحی بھیجتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح حیوانات کے تمام جبلّی اعمال بھی اللہ کی طرف سے ایک انعام بلکہ کرشمہ یا وحی ربانی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس طرح جانور وحی وصول کرتے ہیں، جیسا کہ اوپر کی مثال میں شہد کی مکھی کی مثال سے بتایا گیا ہے، اسی طرح انسان بھی اپنی ضرورت کے مطابق، جو جانوروں سے زیادہ ہے، وحی وصول کرتا ہے۔ حیوانوں کے مقابلے میں انسان ایک ایسی مجبور مخلوق ہے جو اپنی بقا کے لیے ایک دوسرے سے مدد لینے پر مجبور ہے۔ اسی وجہ سے انسان نے اپنے لیے معاشی اور معاشرتی سماج کی تشکیل کی ہے اور اخلاقی قوانین اس سلسلے میں بنائے ہیں، جب کہ حیوانوں کو ان کی جبلت کے مطابق ہر ایک چیز تیار شدہ ملتی ہے اس طرح آدمی اپنی ضروریات زندگی کو پورا کرنے کے لیے ایک اونچی سطح کا مالک ہے جس کا نام عقل انسانی یا عقل کلّی ہے جس کو انسانی ادراک وفہم کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ انسان کی تمام جدوجہد چاہے وہ ٹیکنیکل میدان میں ہو یا سائنس اور آرٹس میں یا مذہب میں اسی وصف خداداد کا نتیجہ ہے۔

وحی کا یہ وصف ہر انسان کو ودیعت کیا گیا ہے یعنی ہر فرد میں اسی کے مناسب عقل ہوتی ہے۔ جن لوگوں کو عقل کا زیادہ حصہ ملتا ہے ان کا شمار حکما کے طبقے میں ہوتا ہے۔ ایسے لوگ دنیا کے ہر پیشے اور طبقے میں ملتے ہیں اور لوگ ان کو اپنا رہنما اور بڑا تسلیم کرتے ہیں۔ کبھی کبھی ایسے ہی لوگ انبیاء کہلاتے ہیں۔ اگرچہ باضابطہ مفہوم میں انبیا وہ عظیم شخصیتیں ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اندھیرے سے روشنی میں لانے کے لیے بھیجتا ہے۔ ایسے آدمی کی فطرت دراصل تہذیب نفس انسانی[۲۹] کے اعلیٰ درجات کی حامل ہوتی ہے۔ یہ لوگ روحانی امراض کے طبیب ہوتے

---

[۲۹] "مقالات سرسید" ص ۱۱۸؛ ۱۲۱

ہیں[۱۳۰]۔ سرسید احمد خاں کے خیال میں ایسے لوگ وحی آنے کے وقت سے نہیں بلکہ پیدائش ہی سے نبی ہوتے ہیں۔ اس طرح نبوت کا مسئلہ کسی شخص کے اندر اس خاص فطری استعداد کے ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ بن کر رہ جاتا ہے۔

سرسید احمد خاں صاف طور پر یہ بتاتے ہیں کہ نبوت دراصل ایک فطری چیز ہے جو انسان اپنے دوسرے اوصاف کی طرح اپنی فطری تخلیق کے اندر رکھتا ہے۔ اس فطری وصف کے مختلف نام دیے گئے ہیں مثلاً ہدایت کی کامل فطرت، ملکۂ نبوت، ناموس اکبر یعنی جبرئیل اعظم۔

نبی کے لیے یہ انکشافات فی نفسہ انسانی فطرت اور اس کی بصیرت کے حدود سے باہر نہیں ہیں۔ تمام انبیا کی اصلی دعوت یعنی دین کو "فطرت اللہ" یا "دین اللہ" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اور اس دین کو پیش کرنے کے اور ان پر عمل کرنے کے مخصوص طریقوں کو شریعت سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ مختلف انبیا کے ذریعے لایا گیا دین غیب سے وجود میں نہیں آتا بلکہ خدا کی فطرت کا ایک ظہور ہوتا ہے۔ انبیا کی تعلیمات فی نفسہ معلومات سے باہر نہیں ہیں بلکہ فطرت اور قانون فطرت کے دائرے میں ہیں۔

تاہم نبوت ضروری ہے۔ تجربہ شاہد ہے کہ آدمی اپنی عقل کی کوششوں کے نتیجے میں انسانی وجود کے کنہ کو نہیں پا سکا ہے۔ اس لیے عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ انسانوں میں ایک ایسا شخص ہونا چاہیے جو فطری قوتوں کا حامل ہو اور لوگوں پر انسانی وجود کے غیر واضح بنیادی مقصد کو آشکارا کر سکے۔ صرف ایسا ہی شخص نبی ہے اور اس کی فطری قوتیں نبوت کی قوتیں ہیں[۱۳۱]۔ خدا کی ذات کا علم، اس کے وجود کا صحیح احساس اور اس کی موجودگی کے نتائج کا علم حاصل کرنے کے لیے ایک

---

۱۳۰ "مقالات سرسید" ص ۲۸-۶۷

۱۳۱ "تہذیب الاخلاق"، تیسرا دور، ج ۳ (۹۰/۱۸۹۶)، ص ۴۱ (فٹ نوٹ)

لمبا عرصہ درکار ہوتا ہے۔ مگر خدا کی حکمت کا یہ تقاضہ ہے کہ بندوں کو یہ علم بغیر کسی تاخیر یا ابہام کے فوراً حاصل ہو اسی لیے نبوّت کی ضرورت ہے[۳۲]۔

انبیا کے ذریعے دی گئی ہدایت کے تین اجزا ہیں۔ پہلے وہ انسانوں کو ان سے پہلے گذرے ہوئے انبیا کی تعلیمات یاد دلاتی ہے۔ دوسرے یہ کہ جن باتوں کا انسان کو جزوی علم ہے ان کا پورا علم مہیا کرتی ہے۔ تیسرے وہ ایسی مثالوں کے ذریعے ان حقائق کو سمجھاتی ہے جو بے مثال ہیں اور جن کا سمجھنا انسان کی عقل سے باہر ہے۔

مثلاً خداوند تعالیٰ کا وجود اور اس کی صفات، اخروی زندگی، نعمتہائے جنّت اور عذاب جہنّم۔ ان ہی چیزوں کے بارے میں وہ مشہور حدیث ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ "ان چیزوں کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے، نہ کسی کان نے سُنا ہے اور نہ کسی انسان کے دل میں ان کا خیال گذرا ہے[۳۳]۔"

ایمان لانے والا شخص جو وحی (تجربۂ نبی) کی صداقت کی تلاش میں ہے دعوتِ انبیا کا اس وقت کے علم، عقل اور تجربے کی روشنی میں مقابلہ کر کے دیکھے گا کہ ان دونوں میں کتنی مناسبت اور ہم آہنگی ہے۔ اگر یہ ہم آہنگی موجود ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس پیغام کو پہنچانے والا شخص ہادی ہے اور اس کا پیغام اسی منبع سے نکلا ہے۔ اس سلسلے میں سر سیّد احمد خاں نے ابن رشد کی منہاج الادلہ سے اپنی تائید میں ایک فقرہ نقل کیا ہے[۳۴]۔

رسمی طور پر اعجاز قرآن کو صرف قرآن کی بلاغت کے بے نظیر ہونے میں یا اس کی بلاغت اور اس کی انشا میں ایک خاص ربط پائے جانے میں بتایا جاتا

۳۲؎ "تہذیب الاخلاق" تیسرا دور، ج ۳ (۱۸۹۶/۹۷) ص ۱۴۱

۳۳؎ اس روایت کے لیے ملاحظہ ہو وینسنک کا "CONCORDANCE" (اشاریہ)، ۴ (۱۹۶۲ء) ص ۴۵۷، لائن ۳۰

۳۴؎ "مقالات سرسید" (۱۳)، ۹۹ مسلسل

۷۔ لیکن سر سید احمد خاں کہتے ہیں کہ مندرجہ ذیل آیات قرآنی (سورہ یونس ۱۰ آیت ۳۸، سورہ ہود ۱۱ آیت ۱۳، بنی اسرائیل ۱۷ آیت ۸۸، سورۃ القصص ۲۸ آیت ۴۸) جنھیں بلاغت قرآن کی مثال کے طور پر لوگ نقل کرتے ہیں صرف اس کی فصاحت اور بلاغت کا پتا نہیں دیتی ہیں بلکہ اس کی مخصوص ہدایت کی طرف اشارہ کرتی ہیں[۳۵]۔ قرآن کریم کی ہدایت کا ایک اعجاز یہ ہے کہ یہ زمان و مکان سے بلند ہو کر مختلف تعلیمی معیار کے لوگوں کی سمجھ میں آتا ہے اور ان کو اپیل کرتا ہے۔ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زمانے میں عربوں کی اخلاقی گراوٹ کو سامنے رکھ کر اگر قرآن کا مطالعہ کیا جائے تو اس کی تعلیمات حیرت انگیز طور پر بلند معلوم ہوتی ہیں۔ اس معاشرہ میں قرآن نازل ہوا اور اسے اپنے الفاظ کے ذریعے تمام لوگوں کو خواہ وہ تعلیم یافتہ ہوں یا غیر تعلیم یافتہ، مومن ہوں یا کافر، مساوی طور پر روحانی تعلیم دی۔ صرف یہی اعجاز اس کے آسمانی ہونے کی کھلی دلیل ہے[۳۶]۔

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات پیش کرتے وقت سر سید احمد خاں نے ایک طرف مافوق الفطرت عقیدے کو اختیار کرنے سے گریز کیا ہے اور اسی لیے انھوں نے ملکۂ نبوت کے نظریے کو پیش کرتے ہوئے یہ دکھایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی ملکۂ نبوت کی بنا پر نبی تھے اور دوسری طرف وہ اپنے پرانے خیالات کے مطابق شدت کے ساتھ تاریخ عالم میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام کو واضح کرتے ہیں اور ان کو توحید کا ایسا کامل استاد تسلیم کرتے ہیں جنھوں نے اس کو عالمی اور وسیع نظریے کی حیثیت سے انسانیت کے سامنے پیش کیا۔ اسی مفہوم میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے آخری رسول ہیں۔ تاہم چونکہ فطری طریقہ مزید انکشافات کرتا رہتا ہے اس لیے ملکۂ نبوت آنے والے انسانوں کے لیے اب بھی عمل پذیر ہے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم

۳۵۔ "مقالات سر سید" ص ۳۶

۳۶۔ ایضاً ص ۱۳۷

کے بعد بھی ہم ایسے لوگوں کے متوقع ہو سکتے ہیں جن کو قدرتی طور پر نئے حالات اور غیر اسلامی ماحول میں توحید کی دعوت دینے کا ملکہ حاصل ہو[37]، اس کے باوجود یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور رہیں گے کیوں کہ آپ کے بعد فی الحقیقت کوئی نئی چیز نہیں دی جائے گی۔

نبوّت کے بارے میں قدیم خیالات اور سرسیّد احمد خاں

نبوّت کے متعلق سرسیّد احمد خاں کی تعلیمات اور قدیم روایتی تعلیمات میں تین باتیں خاص طور پر مختلف فیہ ہیں۔ وحی کی انسان کے لیے ضرورت اور خدا کی طرف سے اس کا تکملہ، اس کی خاصیت اور ارسال کا طریقہ، اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے ثبوت میں اس کا معجزانہ انداز۔

معتزلہ کے نزدیک وحی نبوی انسان کے لیے ایک اخلاقی ضرورت اور ان میں جو مختلف طبقے موجود ہیں اس کے پیش نظر لابدی ہے[38]۔ ان کے نزدیک وحی کے ذریعے نازل ہونے والے حقائق کے لیے عقل صرف ایک کسوٹی ہے نہ کہ ان کو معلوم کرنے کا ذریعہ۔ ان کے برخلاف فلسفیوں[39] کے خیال میں گہرا علم رکھنے والوں کی رسائی وحی تک ہو سکتی ہے۔ یہ وہ فلاسفہ ہیں جن کی عقل ہی مذہب کی حقیقتیں معلوم کر سکتی ہے۔ تاہم وحی نبوّت بہت ضروری ہے کیوں کہ صرف اسی کے ذریعے عبادتوں کے فرائض معلوم ہوتے ہیں جو کہ اس کے علاوہ معلوم نہیں ہو سکتے یا کم از کم عام طور سے

۳۷؎ "مقالات سرسید" ص ۲۹۲، اس سلسلے میں سرسید احمد خاں کالون (۱۵۰۹ — ۱۵۶۴)، لوتھر (۱۴۸۳ — ۱۵۴۶) اور اپنے ہم عصر ہندو مصلح دوست کیشب چندر سین (م ۱۸۸۴) کا ذکر کرتے ہیں۔

۳۸؎ گارڈیٹ، حوالہ مذکورہ، ص ۱۵۹

۳۹؎ ایضاً ص ۱۶۰ - ۱۶۱

معلوم نہیں ہو سکتے۔ دوسرے عوام الناس صرف انبیا کی مثالی تعلیمات کے ذریعے ہی مذہب کی صداقت سے واقف ہو سکتے ہیں یہ تعلیمات وہبی ہوتی ہیں کسبی نہیں، جسے وہ عقل کی روشنی کے ساتھ ساتھ تصوّر کی روشنی سے حاصل کرتے ہیں اور جس کی وجہ سے وہ اپنی اعلیٰ تعلیمات کو دوسروں تک پہنچاتے ہیں۔

سرسیّد احمد خاں فلسفیوں کی تعلیمات صرف نقل ہی نہیں کرتے بلکہ وہ خود اپنے آپ کو بھی فلاسفۂ الہٰین[40] کے زمرے میں شمار کرتے ہیں یہ بات ان تحریروں سے صاف ظاہر ہوتی ہے جن میں انھوں نے غزالی کے مذہبی خیالات کا جائزہ لیا ہے۔ قدیم فلسفے میں جو حیثیت "عقلا" کی ہے لگ بھگ یہی حیثیت فلاسفۂ الہٰین کی معلوم ہوتی ہے۔ موجودہ دور کے فلاسفہ الہٰین سائنس اور فلسفے کی مدد سے قانون فطرت کی ان صداقتوں تک پہنچتے ہیں جنھیں وحی نبوت اعجاز قرآنی کی مدد سے ہر ایک کے لیے قابل فہم زبان میں بتاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ فلاسفہ الہٰین کا علم اشیا کے مکمل علم کو حاصل کرنے سے قاصر ہے لیکن دراصل وحی نبوت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو امکانی اعتبار سے انسان کی عقلی حدود یعنی فلاسفہ کی دسترس سے باہر ہو۔ اس طرح سرسیّد احمد خاں انیسویں صدی کے ماحول میں قدیم فلاسفہ کی نہ کہ براہمہ کی تعلیمات کو دہراتے ہیں[41]۔

قدیم علم کلام[42] میں رسول اور نبی میں صرف اتنا فرق ہے کہ رسول پر جبرئیل علیہ السلام اللہ کی طرف سے کتاب اور شریعت لاتے ہیں۔ ابن سینا کی طرح سرسیّد احمد خاں

---

[40] یہ "نیچریہ الہٰین" کے مطابق ہے: "مقالات سرسید" ج ۳، ص ۲۸؛ "مقالات سرسید" ج ۳، ص ۸۶؛ ۹۴؛ ۹۶؛ ۱۰۱

[41] ایک فرقہ جس کا تذکرہ قدیم "علم الکلام" میں کیا گیا ہے۔ یہ فرقہ آسمانی وحی اور نبوت کا کلیتہً انکار کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو ایل گارڈیٹ، حوالہ مذکورہ، ص ۱۶۶؛ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (دوسرا ایڈیشن) ص ۱۰۳۱ (مقالہ: براہمہ)

[42] گارڈیٹ، حوالہ مذکورہ، ص ۱۵۸

نے بھی اس سلسلے میں فرشتے کی اصطلاح کو باقی رکھتے ہوئے اس کے مفہوم کو پوری طرح بدل دیا ہے۔ ابن سینا نے نوفلاطونی متعین کائنات کے نظریات[۴۳] کی رو سے ایسا کیا ہے جب کہ سر سید احمد خاں کے نزدیک ملکۂ نبوت کا ہی دوسرا نام فرشتہ ہے جو کہ ایک جبلی اور فطری تحفہ ہے اور جس کا موازنہ فلسفیوں کی بتائی ہوئی صفات نبوت سے کیا جا سکتا ہے۔ دونوں صورتوں میں نبوت پہلے سے طے شدہ ایک امر ہے اور اس طرح ایک آزادانہ الٰہی انتخاب ہے۔ فلسفیوں نے لفظ ملکہ کا استعمال عصمت انبیا کے سلسلے میں بھی کیا ہے جس کا ذکر سر سید احمد خاں سرسری طور پر کرتے ہیں[۴۴]۔

براہمہ معجزات کے کھلے ہوئے منکر ہیں۔ اس کے برعکس فلاسفہ ایک طرف تو خود وحی کی بنیادی حقیقت کو وحی نبوت میں یقین لانے کا اولین سبب قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف معجزے کو بھی وحی پر ایمان لانے کا ذریعہ بتاتے ہیں[۴۵]۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ معجزہ ایک ایسی چیز ہے جو عقل سے باہر نہیں ہے اور معجزانہ طور پر استحالہ کا انکار کرتے ہیں۔ لیکن سر سید احمد خاں کے نزدیک اس قسم کے واقعات کو معجزہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ معجزہ قانون فطرت کے خلاف نہیں ہوتا اور ہم عقل کے ذریعے اس کی کنہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ یوں فلاسفہ کے بالمقابل وہ کچھ زیادہ ہی صراحت کے ساتھ معجزوں کا انکار کرتے ہیں اور وحی کی صداقت کی بنیاد اس کے مافیہ کو قرار دیتے ہیں۔

---

۴۳ ایضاً ص ۱۷۸-۷۹

۴۴ نبوت کا خاصہ ہے کہ وہ صدق کے ساتھ توحید کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے اور اس کی تعلیم کو برپا کرتی ہے۔ یہ خیال عصمت کے رواجی تصور سے مختلف ہے۔ سر سید احمد خاں اس سلسلے میں صداقت کا لفظ استعمال کرتے ہیں: "تہذیب الاخلاق" (تیسرا دور) ج ۳ (۱۸۹۶/۹۷)، ص ۴۰

۴۵ گارڈیٹ، حوالہ مذکورہ، ص ۱۹۵ مسلسل

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی فوقیت ان کی تعلیمات کے بنیادی کردار اور ان کو پھیلانے کے سلسلے میں ان کے لاثانی اخلاق کی بنیاد پر ہے۔ پھر بھی فلاسفہ اور ابن تیمیہ[۱۱۶] کے اصلاح پسند شاگردوں کے برخلاف سرسید احمد خاں یہاں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سماجی اور سیاسی کارناموں پر زور دینے کے بجائے منصبِ نبوّت کے خالص دینی پہلو کو پیش نظر رکھتے ہیں۔[۱۱۷]

اس طرح نبوّت کے سلسلے میں اپنی تعلیمات میں سرسیّد احمد خاں بہت حد تک فلاسفے کے نظریوں کو ہی عالمگیر واضح خیالات کی روشنی میں دہراتے ہیں۔

سرسیّد احمد خاں اور محمد عبدہ

آخر میں ہم مختصر طور پر سرسیّد احمد خاں کے جدید کلامی نظریات کا موازنہ ان کے ہم عصر نوجوان مصری عالم محمد عبدہ سے کرتے ہیں۔ اپنے رسالے توحید (مطبوعہ ۱۸۹۷ء) میں محمد عبدہ نے باہمت طریقے سے اپنے تجدیدی علم کلام کو پیش کیا ہے۔ سرسیّد احمد خاں نے بھی صرف انفرادی کاموں مثلاً ولیم میور کے خیالات کی تردید اور عیسائیوں کے ساتھ کھانے کے مسائل ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ انھوں نے ایسے علم کلام کی بنیاد ڈالی جو اس قسم کے دوسرے مسائل کو حل کرنے میں مددگار ثابت ہو سکتا ہو۔ اس طرح انھوں نے تفسیر، تنقید حدیث، علم کلام اور فقہ کے اصولوں کا جائزہ اس نظریے سے لیا کہ کلامی تنقید اور تعمیر نو میں قدیم فقہی مکاتب خیال کی تقلید سے آزاد ہو کر اجتہاد کی ضرورت ہے۔

محمد عبدہ نے نہ صرف یہ کہ اپنے آپ کو معتزلہ کی صف میں رکھنے سے قصداً گریز کیا ہے بلکہ انھوں نے اپنی تعلیمات اور معتزلہ کی تعلیمات میں کسی قسم

---

[۱۱۶] گارڈیٹ ص ۲۲۷

[۱۱۷] "خطبات" ملاحظہ ہو "مقالات سرسید" (۱۱)، ص ۲۷۴

کا ربط بھی ظاہر نہیں ہونے دیا ہے اس کے برخلاف سرسید احمد خاں نے آزادی کے ساتھ قدیم فلسفیوں کے نہ صرف حوالے دیے ہیں بلکہ ان کے خیالات کو اختیار بھی کیا ہے۔ صرف اسی وجہ سے وہ مشتبہ ہوئے اور علمائے الٰہیات کے کھلے ہوئے دشمن قرار دیے گئے۔ اس کے علاوہ علم کلام کی اور گہری وجوہات بھی ہیں جن کی وجہ سے علما نے ان کے خیالات کی تردید کی۔ یہ وجوہات صاف طور پر اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب کہ ہم وحی اور عقل کے بارے میں محمّد عبدہ اور سرسید احمد خاں کے خیالات کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں۔ عقل اور وحی میں تضاد کی صورت میں ہمارا کیا موقف ہونا چاہیے اس سوال پر معتزلہ کے موقف سے کہیں زیادہ محتاط موقف محمد عبدہ اختیار کرتے ہیں۔ کسی بھی بظاہر ناقابل حل تضاد کی صورت میں وہ تفویض کا مشورہ دیتے ہیں یعنی اس کا حل اللہ پر چھوڑ دیا جائے جو تنہا ہی اس کو جانتا ہے۔ وہ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ جہاں پر کوئی چارہ کار نہیں وہاں پر تاویل میں قرآنی اصطلاحات کے مفہوم کو پوری طرح نظر میں رکھا جائے۔ اس کے برخلاف سرسیّد احمد خاں شاذو نادر ہی تفویض کی بات کرتے ہیں۔ وہ جدید طبی نقطۂ نظر کی صحت ہی کو بالآخر قابل بھروسہ سمجھتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ محمد عبدہ کے مقابلے میں چونکہ ان کی عربی دانی کم ہے اس لیے جگہ جگہ ان کی قرآنی تاویلات زبان کے نقطۂ نظر سے خاصی حد تک مشتبہ ہو جاتی ہیں۔ عقل اور وحی کے ظاہری تضاد کا ہر جگہ وہ ایک حل پیش کر دیتے ہیں اور اپنے اس خیال پر مضبوطی سے جمے رہتے ہیں کہ اللہ کے کاموں میں اور اس کے کلام میں کسی تضاد کا سوال ہی نہیں۔

سرسیّد احمد خاں اور محمد عبدہ دونوں اس کی تعلیم دیتے ہیں کہ وحی کا ایک خاص مقصد ہے یعنی عقیدے اور عمل دونوں اعتبار سے توحید کو دل نشین کرانا۔ دونوں کے دونوں اپنے بعض دوسرے معاصرین کے برعکس اس بات کی تردید کرتے ہیں کہ قرآن میں تمام سائنسی علوم پائے جاتے ہیں بایں ہمہ وہ سائنس کے ذریعے حاصل شدہ عقلی صداقت اور مذہبی تجربات سے حاصل شدہ وجودی صداقت میں کوئی امتیاز

نہیں کرتے۔ اور اس پر زور دیتے ہیں کہ قرآن میں کوئی بات اس صداقت کے خلاف نہیں ہے جو یکساں اور غیر تبدیل شدہ ہوتی ہے۔

محمد عبدہ نے قانون فطرت کے لیے کسی مساوی عربی لفظ کا استعمال نہیں کیا ہے، بلکہ روایتی لفظ سنّت اللہ کا استعمال کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات کا نظام علم خداوندی کے مطابق ہے، اور اس وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اس طرح ان کی تحریروں میں سنّت اللہ کا وہی مفہوم ہے جو قانون فطرت کا ہے۔ بہرحال سرسید کے برعکس محمد عبدہ نے تخلیقی حقائق کے بارے میں کوئی ایسا جامد نظریہ اختیار نہیں کیا ہے جس میں پیغمبرانہ معجزوں کی گنجائش نہ نکلتی ہو۔ اس طرح وہ انبیا کے معجزوں کو جس کا سلسلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک آیا ہے تسلیم کرتے ہیں۔

سرسید احمد خاں اور محمد عبدہ دونوں ہی نے علم کلام کی معروف بحث جبر و قدر میں نہ تو کوئی خاص اضافہ کیا ہے نہ ہی اس پر راز مسئلے کو پوری طرح تسلیم کیا ہے۔ تاہم محمد عبدہ کو اس کا احساس ہے کہ صحیح طور سے تشفی بخش حل صرف عقل کے ذریعے نہیں پایا جا سکتا اسی وجہ سے وہ اس میدان میں زیادہ غور و فکر سے روکتے ہیں۔ لیکن جب ہم ان دو مصلحین کے خیالات کا مقابلہ علم کلام کے روایتی مکاتب فکر مثلاً اشعریہ، معتزلہ یا فلاسفہ سے کرتے ہیں تو ہم خیال کرتے ہیں کہ ان کے عقیدے پر ہم کو اور زیادہ غور کرنا چاہیے۔ محمد عبدہ اور سرسید احمد خان دونوں ہی اسلام کی معقولیت پر زور دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی عقل کی اس اہلیت کو کہ وہ اللہ کے بارے میں یا اس کی تخلیقی صداقتوں کے بارے میں کسی اصلیت تک پہنچ سکتی ہے شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ دونوں یہ خیال کرتے ہیں کہ اسلام پوری طرح سائنس کے مطابق ہے لیکن محمد عبدہ کے نزدیک وحی کے حقائق کا ایک ایسا بھی حصّہ ہے جو فہم و ادراک سے باہر ہے۔ جب کہ سرسید احمد خاں اپنے اس عقیدے کے مطابق کہ کائنات قانون اسباب و علل کی پابند ہے، یہ خیال کرتے

ہیں کہ وحی اور عقل بہت حد تک ایک دوسرے میں خلط ملط ہو کر رہ گئے ہیں۔ اس طرح ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر آر۔ کیسپر[۵۵] کے مطابق محمد عبدہ کا علم کلام ایک نیا اعتزال ہے تو سرسیّد احمد خاں کے مذہبی خیالات معتزلہ کے بہت سے خیالات کی تجدید کرنے کے باوجود نو فلسفیانہ ہیں، کیوں کہ سرسیّد احمد خاں اس بات پر زور دیتے ہوئے کہ قانون فطرت یکساں ہے اور صرف وصفی نہیں ہے دراصل فلسفیوں کے نظریۂ جبر کی تائید کرتے ہیں۔ مزید برآں جیساکہ ہم نے عقل اور وحی کے درمیان باہمی رشتے کے سلسلے میں دیکھا ہے سرسیّد احمد خاں اس معاملے میں ابن رشد کے نظریے کے مطابق ہیں، اور اس کو بغیر کسی ہچکچاہٹ کے قبول کرتے ہیں۔

ان بنیادی مسائل پر سرسیّد احمد خاں اور فلاسفہ کے درمیان جو مماثلت ہے اس سے کسی حد تک ہمیں ان کلامی مخالفتوں کا اندازہ ہو سکتا ہے جن کا انھیں آرتھوڈاکس طبقہ سے سامنا کرنا پڑا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہندستان میں آرتھوڈاکس طبقے کی طرف سے احیائے علم کلام کی جو کوششیں کی گئی ہیں ان پر سرسیّد احمد خاں کے خیالات کا اثر نہیں پڑا۔ نہ ہی یہ کہنا درست ہے کہ موجودہ دور کے مسلمان متکلمین کے لیے سرسیّد احمد خاں کا کام ایک چیلنج کی حیثیت نہیں رکھتا۔ سرسیّد احمد خاں کے زمانے سے ہی ہندستان میں دارالعلوم دیوبند جیسے [illegible]ے مذہبی مدرسوں کے کتب خانوں میں ایک خاص حصّہ رد نیچریت سے متعلق کتابوں کا قائم ہونے لگا، جس میں حقیقتاً سرسیّد احمد خاں اور ان سے متاثر [illegible]ین کی تصانیف کو جمع کیا گیا ہے۔ زیادہ مثبت طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مولانا شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء - ۱۹۱۴ء) اور ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء - ۱۹۵۸ء)

---

۵۵ آر۔ کیسپر "Un Aspect Dela pensee Musulmale Le Renouveau Du Mo'tazilisme" (Mideo) صفحات ۱۵۷ مسلسل

جیسے علما کے کام سر سید احمد خاں کی تحریروں سے بہت حد تک متاثر ہیں۔ سر سید کے کلامی افکار کا پورا اثر ہمارے سامنے اس وقت آئے گا جب ہم ہندستان میں ۱۸۷۰ء سے لے کر موجودہ دور تک کے کلامی خیالات کے ارتقا کا مطالعہ کریں گے۔

کسی حد تک سر سید احمد خاں کا کام براہِ راست اسلامی علم کلام ہی کی ایک کڑی ہے۔ تبیین الکلام میں یہودی اور عیسائی کتابوں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کے آنے تک عیسائیوں کے عقائد کی تاریخ پر ان کا ضروری کام جدید علم کلام میں ایک بے نظیر اور یکتا کام ہے۔ مسلمانوں کا یہودی اور عیسائیوں کی مذہبی روایات کا مطالعہ جدید تحقیق پر مبنی ہو، ابھی تک ایک مشکل مسئلہ بنا ہوا ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں سر سید کے کارناموں کو سامنے رکھنا پڑے گا۔ تنقیدِ حدیث کے میدان میں سر سید احمد خاں کے زمانے سے اب تک خاصا کام ہو چکا ہے لیکن اس میدان میں ان کے اس کارنامے کو ہمیں یاد رکھنا پڑے گا کہ روایتی علم الحدیث صرف بیرونی قیود یعنی تنقید اسناد ہی پر منحصر نہیں ہے، بلکہ حدیث کی اندرونی تحقیق کے لیے ایک ایسی بنیاد، (چاہے وہ کمزور ہی کیوں نہ ہو، مہیا کرتا ہے)، جو جدید تاریخی تحقیق کے طریقوں کے مطابق ہے۔ فکر اسلامی کے ان پہلوؤں پر تاریخی نقطۂ نظر سے جو اُمت میں اندرونی یا بیرونی عوامل کے نتیجے میں پیدا ہوئے، غور کرنے کی کوشش نے سر سید احمد خاں کو اس نتیجے پر پہنچایا کہ جو کچھ وہ کر رہے ہیں وہ اسلامی روایات کا ایک سلسلہ ہے۔

آج اگر ہندستانی مسلمان تاریخی حیثیت سے علم کلام کو ترقی دینے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں تو اس کی ایک بڑی وجہ شبلی نعمانی کا کام ہے، جو اپنی ابتدائی زندگی میں سر سید سے متاثر ہوئے تھے۔ نیز اعظم گڑھ کے دار المصنفین (شبلی اکیڈمی) کا کام ہے۔ چاہے سر سید کی معلومات جدید سائنس اور مغربی فلسفے کے متعلق

کتنی ہی سرسری کیوں نہ ہوں، اور چاہے سرسید کے خیال میں مغربی فلسفے کے نتیجے کو دائمی سمجھنے میں کتنی ہی عجلت کیوں نہ کی گئی ہو، اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دوسرے ہندستانی مسلمانوں کے مقابلے میں وہ پہلے شخص ہیں جنھیں اس بات کا احساس تھا کہ اسلامی علوم اور مذہبی مآخذ کا تنقیدی مطالعہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان مغربی فلسفہ اور جدید سائنس کی طرف سے اپنی نظر نہ موڑے۔ سرسید احمد خاں نے مستقبل کے تعلیم یافتہ مسلمان کے بارے میں جس خواہش کا اظہار کیا تھا وہ آج بھی دل کش ہے" فلسفہ ہمارے داہنے ہاتھ میں ہوگا، طبعی سائنس ہمارے بائیں ہاتھ میں ہوگی اور کلمہ طیبہ لاالٰہ الا اللہ ہمارے سر کا تاج ہوگا۔"

بہر حال محمد عبدہ، اور سرسید احمد خاں دونوں الٰہیات کے اس بنیادی مسئلے کو حل نہ کر سکے کہ ماورائیت خدا اور انبیا سے اس کے کلام کے درمیان کس طرح مطابقت پیدا کی جائے۔ اور کس طرح ہم ذات الٰہی کے بارے میں صحیح اندازِ فکر اختیار کر کے ایک بامعنیٰ علم الٰہیات مرتب کریں۔ لیکن اپنی روایات کے دائرے میں رہتے ہوئے سرسید احمد خاں نے اس نکتے کو پوری قوت سے بیان کیا ہے کہ اس دور میں کلام بذریعہ وحی کے عقیدے کو زندہ رکھنے کے لیے ایک ایسی نئی، وسیع النظر اور تنقیدی کوشش کی ضرورت ہے جس کے توسط سے ایک جدید اور بامعنیٰ الٰہیات کو وجود میں لایا جا سکے۔

وحیدالدین خاں

جدید علم کلام اور اس کی اہمیت

قرآن میں کہا گیا ہے کہ اللہ تدبیر امر کر رہا ہے اور تفصیل آیات بھی (رعد۔۲) تدبیر امر سے مراد کائناتی انتظام ہے جس کے خارجی پہلوؤں کے علم کا نام سائنس ہے۔ تفصیل آیات سے مراد وحی ہے، جس کا آخری اور مکمل متن قرآن کی صورت میں ہمارے پاس محفوظ ہے۔ علم کلام اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے یہ ہے کہ الہامی علم اور کائناتی علم کی وحدت کو سمجھا جائے، نامعلوم کائنات کو معلوم کائنات کی مدد سے قابلِ فہم بنایا جائے۔

اس حیثیت سے دیکھیے تو اسلامی علم کلام کا کوئی قدیم و جدید نہیں۔ یہ متکلمین اسلام کی ایک غلطی تھی جس نے علم کلام میں قدیم و جدید کی تقسیم پیدا کی۔ علم کلام حقیقتاً قرآنی عقلیات کو مرتب کرنے کا نام تھا۔ مگر عباسی دور کے متکلمین نے اس کو انسان کی وضع کردہ فلسفیانہ عقلیات پر ڈھالنے کے ہم معنی سمجھ لیا۔ یہی وہ غلطی ہے جس نے علم کلام میں قدیم و جدید کے تصورات پیدا کیے کیوں کہ فلسفیانہ عقلیات، قیاسی ہونے کی وجہ سے تغیر پذیر تھیں، جب کہ قرآنی یا کائناتی عقلیات میں تغیر و تبدل کا کوئی سوال نہیں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن کا طریق استدلال تمام تر کائناتی ہے۔ وہ محسوس واقعات کے ذریعے غیر محسوس حقائق پر استدلال کرتا ہے۔ قرآنی علم کلام کی بنیاد زمین و آسمان کے ان قوانین پر ہے جو اٹل ہیں، جن میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس لیے قرآنی علم کلام بھی اٹل ہے، اس میں تبدیلی

کا کوئی سوال نہیں۔ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ قرآنی علم کلام بھی، قرآنی اعتقادیات کی طرح، غیر تغیر پذیر ہے مگر جب علم کلام کو انسان کے پیدا کردہ علوم کی بنیاد پر مرتب کیا گیا تو فی الفور علم کلام میں قدیم وجدید کا مسئلہ پیدا ہوگیا۔ کیونکہ یہ علوم تمام تر قیاس کی بنیاد پر تھے، وہ کبھی یکساں نہیں رہ سکتے۔

بیسویں صدی کے نصف آخر میں، اگر کلی طور پر نہیں تو ایک خاص حد تک، ہم اس پوزیشن میں ہوگئے کہ علم کلام کو اس کی قطعی اور آفاقی شکل میں مرتب کرسکیں۔ قدیم زمانے میں عالم افلاک اور علم افلاک دونوں الگ الگ چیزیں تھیں۔ عالم افلاک حقائق پر مبنی تھا اور علم افلاک قیاسیات پر۔ آج یہ دونوں چیزیں ایک ہوتی جارہی ہیں۔ یہی معاملہ قرآن کا ہے۔ قدیم زمانے میں قرآن اور علم کلام دونوں الگ الگ تھے۔ قرآن آیات محکمات پر مبنی تھا اور علم کلام فلاسفہ کے قیاسیات پر۔ آج علم انسانی کے ارتقا نے اس کو ممکن بنادیا ہے کہ قرآن اور علم کلام دونوں کو ایک کیا جاسکے۔ اگر کوئی چیز ہے جس کو "علم کلام جدید" کہا جائے تو وہ یہی علم کلام ہے جس کو مرتب کیا جانا چاہیے اگرچہ وہ ابھی تک مرتب نہیں کیا گیا ہے۔

یہاں میں مختصر طور پر چند کاموں کا ذکر کروں گا جو علم کلام کی جدید ترتیب و تدوین کے سلسلے میں ہم کو انجام دینا ہے۔

۱۔ سب سے پہلا کام قرآن کی بنیاد پر ایک نظریۂ علم کو مرتب کرنا ہے۔ یعنی طریق استدلال کا علم۔ قدیم زمانے میں قیاسی مفروضات و مسلمات پر استدلال قائم کیا جاتا تھا۔ تحقیق و تجربے کے جدید طریقوں کے ظہور میں آنے کے ابتدائی زمانے میں مشاہداتی استدلال پر زور دیا گیا۔ مگر آئن اسٹائن کے بعد علم انسانی کا جو دور شروع ہوا ہے، اس میں زیادہ سے زیادہ یہ بات واضح ہوتی جارہی ہے کہ حقیقت اپنی آخری صورت میں انسان کے لیے ناقابل مشاہدہ ہے۔ اب یہ بات تقریباً مان لی گئی ہے کہ انسان کی محدود صلاحیتوں کی وجہ سے، مشاہداتی استدلال اس کے لیے ممکن نہیں۔ ہم صرف اس پوزیشن میں ہیں کہ استنباطی استدلال قائم کرسکیں۔ ہم حقائق کو دیکھ نہیں سکتے۔ ہم صرف یہ کرسکتے ہیں کہ ظاہر اشیا پر غور کرکے یہ مستنبط کریں کہ یہاں فلاں چیز پائی جانی چاہیے۔

اب موجودہ زمانے میں ایک نیا نظریۂ علم وجود میں آیا ہے جو حیرت انگیز طور پر قرآنی نظریۂ علم کے عین مطابق ہے۔ قرآن میں کہا گیا ہے کہ انسان کو علم قلیل (بنی اسرائیل - ۸۵) دیا گیا

ہے۔ اس لیے اس کو بالواسطہ علم پر قناعت کرنی چاہیے، نہ کہ وہ براہ راست علم کے لیے اصرار کرنے لگے۔ اس طرح وحی اور علم انسانی، دونوں ایک نقطے پر پہنچ گئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید نظریۂ علم نے قرآنی طرز استدلال کو، جدید اصطلاح میں، عین سائنٹیفک استدلال کا درجہ دے دیا ہے۔ موجودہ زمانے میں علم کلام کا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ اس اہم ترین دریافت کو مدوّن کرے۔

۲۔ دوسرا کام قرآنی علم الآثار کی تدوین ہے۔ قرآن میں پچھلے انبیا اور گزری ہوئی تہذیبوں کا ذکر ہے۔ یہ قرآن کا وہ حصہ ہے جس کو ایام اللہ (ابراہیم۔ ۵) کہا گیا ہے۔ تاریخ انسانی کے یہ واقعات قرآن کے نقطۂ نظر سے بے حد اہم ہیں۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ اس کائنات کا ایک خدا ہے۔ وہ ہر دور میں اپنے نمایندے بھیجتا ہے اور اپنے اٹل قوانین کی بنیاد پر قوموں کی قسمت کا فیصلہ کرتا ہے۔

یہ اگرچہ تاریخ کا مضمون ہے، مگر قرآن میں اس کا ذکر معروف تاریخی انداز میں نہیں ہے۔ بلکہ دعوتی اور اجمالی انداز میں ہے۔ ان واقعات کے بارے میں قرآن سے باہر جو ریکارڈ ہے، وہ قدیم زمانے میں بڑی حد تک لا معلوم تھا۔ اس لیے قدیم زمانے میں قرآن کے ان اجزا کی تدوین خالص تاریخی انداز میں ممکن نہ تھی۔ اب ان واقعات سے متعلق بے شمار دبے ہوئے ریکارڈ دریافت ہو گئے ہیں۔ اس طرح اب یہ ممکن ہو گیا ہے کہ ایام اللہ کے بارے میں قرآنی حوالوں کو مضبوط کیا جائے، قرآن کی دعوت کو تاریخ کی زبان میں مدوّن کر دیا جائے۔

۳۔ تیسرا کام آیات آفاق (حٰمٓ سجدہ ۵۳) کو جدید دریافتوں کی مدد سے ترتیب دینا ہے۔ قرآن کے مطابق کائنات میں بے شمار نشانیاں ہیں جو اپنے خالق کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور اس حکمت کو بتاتی ہیں جس کے تحت یہ کارخانہ بنایا گیا ہے۔ قرآن میں بار بار ان نشانیوں کے حوالے دیے گئے ہیں اور ان سے قرآن کی دعوت کو مدلّل کیا گیا ہے۔ تاہم یہ حوالے اشاراتی زبان میں ہیں۔ قدیم زمانے میں ایسی معلومات حاصل نہ تھیں جن سے ان اشارات کو تفصیلی انداز میں سمجھا جا سکے۔ اب سائنس کی ارتقا نے یہ مواد، بڑی حد تک، جمع کر دیا ہے۔ شاید یہ کہنا مبالغہ نہ ہو کہ سائنس موجودہ زمانے میں اسلام کی تھیالوجی بن چکی ہے۔ تاہم اس کو مدوّن کرنے کا کام ابھی باقی ہے۔ ضرورت ہے کہ خدا کی یہ نشانیاں، جو طبیعی دنیا میں چھپی ہوئی ہیں، جدید دریافتوں کی مدد سے

ان کو مفصل شکل میں مرتب کیا جائے۔

۴۔ قرآن کے استدلالی حصے کا ایک پہلو وہ ہے جس کو آیات انفس (حٰم سجدہ: ۵۳) کہا گیا ہے یعنی نفسیات انسانی کے اندر خدا کی نشانیاں۔ یہ جزو بھی قدیم زمانے میں بڑی حد تک مخفی تھا۔ صوفیا نے اس پہلو سے بہت کچھ لکھا ہے، مگر وہ علمی حقایق سے زیادہ قیاسات پر مبنی ہے، اور اس کا بڑا حصہ موجودہ زمانے میں بے قیمت ہو چکا ہے۔ تاہم علم النفس کی تحقیقات نے موجودہ زمانے میں بہت سی ایسی معلومات فراہم کر دی ہیں جن کی روشنی میں قرآن کے اشارات کو، اگر پوری طرح نہیں تو بڑی حد تک، مفصل کیا جا سکتا ہے۔ یہ کام اگر علمی سطح پر ہو جائے تو وہ قرآنی نظریات کے حق میں ایک عظیم نفسیاتی تصدیق ثابت ہوگا۔

۵۔ ایک اور میدان سماجی علوم کا ہے یعنی قانون، سیاست، اقتصادیات وغیرہ۔ ان موضوعات پر موجودہ زمانے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ یہ ذخیرہ بعض پہلوؤں سے مفید بھی ہے مگر اصولاً میں اس کے حق میں نہیں ہوں کہ سماجی موضوعات کو علم کلام میں داخل کیا جائے۔ اس کی وجہ سماجی علوم کی نوعیت ہے۔ سماجی علوم، تمام کے تمام قیاسی علوم ہیں اور اغلباً وہ ہمیشہ قیاسی رہیں گے۔ اگر ہم علم کلام میں ان کو استعمال کریں تو دوبارہ نئی شکل میں ہم وہی غلطی کریں گے، جو عباسی دَور کے متکلمین نے کی تھی۔ انھوں نے فلسفیانہ قیاسات پر علم کلام کی بنیاد رکھ دی۔ ہم سماجی قیاسات پر علم کلام کو مرتب کر ڈالیں گے۔ اس لیے ذاتی طور پر میرا خیال ہے کہ سماجی علوم کو فقہ کا موضوع رہنا چاہیے، نہ کہ علم کلام کا۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ سماجیات کو فقہی نظام کی حیثیت سے مرتب کیا جائے، نہ کہ ان پر عقلیات اسلام کی بنیاد رکھی جائے۔

۶۔ آخر میں میں ایک ایسے علمی کام کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جو رواجاً علم کلام میں شمار نہیں کیا جاتا، حالانکہ مقاصد کے اعتبار سے اس کو علم کلام کا سب سے بڑا جزو ہونا چاہیے۔ یہ ہے سائنٹفک انداز میں اسلام پر تعارفی لٹریچر تیار کرنا۔ موجودہ زمانے میں اسلام پر بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں، مگر تقریباً تمام کتابوں پر، کسی نہ کسی طرح، کلامی انداز غالب رہا ہے۔ تفسیر، سیرت، عام اسلامی لٹریچر کا جو ذخیرہ موجودہ زمانے میں تیار ہوا ہے، تقریباً سب کا سب، علم کلام کے خانے میں رکھا جا سکتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ ان کتابوں کی علمی قدر و قیمت کیا ہے، خود یہ بات عصری تقاضے کے خلاف

ہے کہ تفسیر اور سیرت کو علم کلام بنا دیا جائے۔

موجودہ زمانہ آزادیٔ فکر کا زمانہ ہے۔ آج کا انسان یہ چاہتا ہے کہ اصل بات، کسی تعبیری یا کلامی اضافے کے بغیر اس کے سامنے رکھ دی جائے اور جانچنے پرکھنے کا معاملہ خود قاری کے اوپر چھوڑ دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ کتابوں کے ہجوم کے باوجود ساری دنیا میں نئی اسلامی کتابوں کی مانگ ہے۔ آج کا انسان اسلام کو سمجھنا چاہتا ہے، مگر ایسی کتابوں کے ذریعے جن میں اسلام کو اس اسلوب میں پیش کیا گیا ہو جس کو موجودہ زمانے میں سائنٹفک اسلوب کہا جاتا ہے۔ آج کا انسان عقلیاتی اسلوب سے زیادہ سائنٹفک اسلوب کا دلدادہ ہے۔ مگر بدقسمتی سے کسی بھی اسلامی زبان میں اب تک سائنٹفک اسلوب رواج نہ پا سکا۔ سائنٹفک اسلوب سے مراد معروف کلامی اسلوب نہیں ہے، بلکہ ایسا سادہ اور مثبت اسلوب ہے جس میں زبان و بیان' دونوں اعتبار سے حقیقت نگاری کو ملحوظ رکھا گیا ہو۔

موجودہ زمانے میں ہمارے لکھنے والوں نے بے شمار کتابیں اسلام پر لکھی ہیں، مگر میرے علم کی حد تک کسی بھی زبان میں کوئی ایسا تعارفی سٹ تیار نہیں ہوا ہے، جس میں سادہ، مثبت اور حقیقت پسندانہ انداز میں اسلام کی تعلیمات اور پیغمبر اسلام کی سیرت کو مرتب کیا گیا ہو، حالانکہ آج سب سے زیادہ ضرورت اسی قسم کی کتابوں کی ہے۔ میں یہ کہنے کی جرأت کروں گا کہ اگر ہم کچھ اور نہ کریں، صرف اتنا کریں کہ تعلیماتِ قرآن، سیرت، حدیث، حالات صحابہ اور تاریخ اسلام (نہ کہ تاریخ فتوحات) پر خالص علمی اسلوب اور حقیقت نگاری کی زبان میں کتابوں کا ایک سٹ تیار کر دیں اور اس کو تمام زبانوں میں چھاپ دیں تو ہم علم کلام کے مقصد کو، کم از کم آج کی دنیا میں، زیادہ بہتر طور پر حاصل کر سکیں گے۔

سیّد مقبول احمد

روایت اور تجدّد (جدید نقطۂ نظر)

روایت اور تجدّد کی تعریف اور توضیح کرنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ ان دو الفاظ کے معانی میں تمیز کرنا یا ان کے آپس کے ربط و تعلق کو ثابت کرنا ہے۔ اگر ایک عمل یا فکر کسی زمانے میں تجدّد کا درجہ رکھتا ہے تو وہی کسی دوسرے زمانے میں روایت کا درجہ اختیار کر لیتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جب انسان نے اپنی حیوانی زندگی کو ترک کر کے مہذب زندگی اختیار کرنا شروع کی اور عریانی کو ترک کر کے ستر پوشی اور پوشاک پہننے کی کوشش کی تو ایک طبقہ انسانوں کا ایسا پیدا ہوا ہو جس نے ستر پوشی اور کپڑے پہننے والوں کی سخت مذمت کی ہو اور ہو سکتا ہے کہ اس کشمکش میں بہت سے انسانوں کی جانیں بھی تلف ہوئی ہوں۔ چنانچہ اگر پوشاک نہ پہننا ایک طبقے کے لیے روایت تھی تو دوسرے کے لیے پوشاک پہننا تجدّد۔ قدیم تہذیبوں کی تاریخ سے ہمیں یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ہر زمانے میں جب بھی انسانی معاشرے میں کوئی نمایاں تبدیلی پیدا ہوئی یا نئی رسم اور فکر رونما ہوئی جو اس سے پہلے کی رسم و فکر سے مختلف یا متضاد نظر آئی تو ایک گروہ نے اس کی مخالفت اور مذمت کی اور اس کے ماننے والوں پر طرح طرح کے الزامات لگا کر ان کو اپنے قبیلے یا گروہ سے خارج کر دینے کی کوشش کی۔ یہ انسانی کشمکش رسم و رواج تک محدود نہ تھی بلکہ مذہب اور عقائد، فلسفہ اور سائنس، سیاست اور اقتصادیات غرض کہ ہر شعبہ زندگی میں انسان کو اس کشمکش سے دوچار ہونا پڑا۔ چنانچہ روایت اور جدید نقطۂ نظر زمانے کے لحاظ سے متبادل الفاظ ہیں لیکن معانی کے لحاظ سے ان کی اپنی انفرادیت قائم ہے۔

ہر وہ فکر یا رسم جس پر کوئی گروہ صدیوں سے عمل کرتا چلا آرہا ہو اسے روایت کہا جاسکتا ہے اور اس کے مقابلے میں کوئی بھی نیا طرزِ عمل یا فکر رائج ہو جائے تو اسے جدیدیت یا تجدد کہا جاسکتا ہے۔

اب ایک سوال جو معاً ذہن میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ روایت اور تجدد میں یہ تضاد اور تقابل کیوں پیدا ہوتا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ انسانی معاشرے میں ایک وقت ایسا آتا ہے کہ اسے اپنی قدیم رسمیں اور دیرینہ قدریں ترک کر کے نئی رسمیں اور نئی قدریں اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ نئی فکر یا نئی قدریں نہ تو محض انسانی عقل کی پیداوار ہوتی ہیں اور نہ مفکرین اور رہنماؤں کے ذہن کی ایجادات ہوتی ہیں۔ یہ انسانی ضرورتوں اور معاشی تقاضوں کی بنا پر قائم ہوتی ہیں۔ انسان نے جب اپنی مکمل حیوانی زندگی سے ترقی کر کے قبیلہ جاتی زندگی اختیار کی تو اس کی روزمرہ کی معاشی زندگی پہلے کے مقابلے میں بدل گئی اور اسی طرح جب اس نے قبیلے کی زندگی سے ارتقا کر کے سکونت کی زندگی اور زراعت کا پیشہ اختیار کیا تو اس کی زندگی کی ضروریات مختلف ہوگئیں اور معاشی و اقتصادی تقاضے کسی اور شکل میں نمودار ہوئے چنانچہ اس کی وسعتِ فکر اور علم میں اضافہ ہوا اور اس نے نئی مذہبی اور اخلاقی قدروں کی بنیاد ڈالی۔ یہی صورتِ حال اس کے بعد کے دور میں یعنی دورِ غلامی اور فیوڈل (جاگیری) دور میں پیدا ہوئی۔ ہر دور میں نئی ضروریاتِ معاش اور اقتصادی اور سماجی تقاضوں کی وجہ سے نئی قدروں اور نئی فکروں نے جنم لیا۔ موجودہ زمانے میں جب کہ راسمالی اقتصادی زندگی حاوی ہے اور انسان کی زندگی خاص معاشی اور اقتصادی تقاضوں کی حامل ہے۔ انسان نے نئی فکر اور نئی قدریں اپنائی ہیں اور کافی حد تک آج بھی اس پر عمل پیرا ہے۔ چنانچہ یہ دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی معاشی حالات اور اقتصادی بنیادوں میں تبدیلی ہوئی تو انسان نے نئی فکر اور نئی قدریں رائج کیں تاکہ وہ بدلتے ہوئے حالات سے سازگار ہوں، اور زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضوں کو پورا کر سکیں۔

ایک اور امر جو نہایت قابلِ غور ہے وہ یہ کہ معاشرتی اور اقتصادی ضرورتوں کے بدلتے ہوئے ادوار میں انسان نے اپنی نئی فکر اور قدروں کو کبھی مذہبی رنگ میں پیش کیا ہے اور کبھی سیاسی روپ میں۔ قدیم زمانے میں رسم و رواج ہی ایک ایسا پایدار جزوِ زندگی تھا اگرچہ

تھا جو قبیلوں کو متحد اور قوموں کو ایک ہونے پر مجبور کرتا تھا۔ ان کے رسم ورواج، ان کا مذہب اور ان کی قدریں ہوا کرتی تھیں لیکن جوں جوں زمانہ گذرتا گیا اور انسانی ذہن نے ترقی کی اور انسان نے علوم و فلسفے کی دنیا میں قدم رکھا اور زندگی و موت اور کائنات کے وجود اور اس کی ابتدا و انتہا پر غور کرنا شروع کیا تو اس کے خیالات کہیں فلسفے کی شکل میں منضبط ہوئے تو کہیں مذہب کی شکل میں۔ رفتہ رفتہ زندگی کی قدریں اور روزمرہ کے مسائل زندگی بھی فلسفہ و مذہب کے دائروں میں شامل ہوتے گئے۔ اس طرح مذہب یا عقائد انسان کی فکر اور قدروں کا پرتو بن گیا اور اس پر عمل کرنا بھی اس کے لیے لازمی قرار پایا۔ قدیم یونان میں فلاسفے کے تفکرات گوناگوں شکلوں میں ظاہر ہوئے۔ قدیم ہندستان میں بھی مختلف خیالات اور فلسفے رائج ہوئے اور مذاہب کی بنیاد پڑی۔ سامی قوموں میں بھی ان کے طرز فکر نے مذہب کا رنگ اختیار کیا اور سب سے منظم مذاہب اسی قوم کے ذریعے دنیا کے سامنے آئے۔ ان میں یہودیت، عیسائیت اور اسلام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

برخلاف اس کے موجودہ زمانے میں جب سے یورپ میں مذہبی اور معاشی اصلاحوں کا دَور دورہ شروع ہوا اور علوم و فلسفہ عیسائیت پر حاوی ہوئے تو یوروپین قوموں کے مسائلِ زندگی اور ان کی نئی قدریں مذہب کی رہنمائی میں نہیں بلکہ معاشرتی اور سیاسی مسائل کی حیثیت سے پیش کی جانے لگیں۔ یہی زمانہ موجودہ سیاسی پارٹیوں اور گروہ بندیوں کے عروج کا زمانہ ہے۔ چنانچہ موجودہ زمانے میں یورپ میں جو بھی معاشی اور اقتصادی مسائل پیدا ہوتے ہیں وہ خالصتاً سیاسی اور معاشی مسائل کی حیثیت سے پیش کیے جاتے ہیں۔ یورپ اور امریکہ کے فلسفی، مدبر اور مفکر زندگی کے اہم مسائل کو مذہب کا حوالہ دیے بغیر اپنی تقریروں اور تحریروں میں پیش کرتے رہتے ہیں۔ دوسری طرف سائنس دان اپنی تحقیق و تنقید کے ذریعے سائنس اور ٹکنالوجی میں نئے نئے خیالات اور اصول دریافت کر رہے ہیں اور کائنات میں نت نئی دنیاؤں کا انکشاف کر رہے ہیں۔

یہ صورت حال مشرقی ممالک میں بھی ایک حد تک پائی جاتی ہے لیکن ہم علوم و فنون کے میدان میں ابھی تک مذہب کی بندشوں سے آزاد نہیں اور ہمارا طرز فکر اپنے عقائد یا

معاشرتی اور اقتصادی معاملات کے سلسلے میں قدامت پسندانہ اور دقیانوسی ہے۔ جہاں تک اسلام اور مسلمانوں کا تعلق ہے بہت کم ایسے مسائل زندگی ہیں جن پر ہم مذہب کے دائرے سے ہٹ کر آزادانہ رائے قائم کر سکتے ہیں۔ ہم اپنے اکثر معاملات کو مذہب کی روشنی میں دیکھنے کے عادی ہیں۔ اگر ہم اس طرز فکر پر اپنی گذشتہ تاریخ کی روشنی میں غور کریں تو اس کی وجہ یہی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اسلام نے جو نظام زندگی پیش کیا تھا اس پر مسلمانوں نے عمل بھی کیا اور اسلامی تعلیم کی روشنی میں ترقی کے راستے پر گامزن بھی ہوئے۔ ساتویں صدی عیسوی سے لے کر تقریباً بارہویں صدی عیسوی تک مسلمان ہر شعبۂ زندگی میں ترقی کرتے رہے۔ انھوں نے اس عرصے میں دُنیا کو نئی راہیں دکھائیں اور علوم و فنون کی مشعل روشن کی، عقل و ادراک سے کام لیا اور یورپ سے لے کر چین و ہندستان تک اپنے علمی و عملی کارناموں سے دُنیا کو مالا مال کیا۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اسلام نے خود قدیم عرب اور سامی روایتوں سے بغاوت کر کے اور پُرانی ذہنی بندشوں کو توڑ کر ایک نئی راہ یا نئی شریعت پیش کی۔ یہ ایک اصلاحی تحریک تھی اور کہا جا سکتا ہے کہ تاریخ میں تجدد کی یہ بہترین مثال ہے۔ لیکن چند صدیوں کے بعد یعنی بارہویں، تیرہویں صدی سے اس تحریک میں تنزل اور انحطاط کے آثار ظاہر ہونا شروع ہو گئے تھے۔ یہ تنزل جو چند صدیوں میں جمود کی شکل اختیار کر چکا تھا اٹھارویں اُنیسویں صدی تک قائم رہا۔ اس پورے دَور میں اسلامی فکر ایک ہی راستے پر قائم رہی اور وہ جمود، خود ستائی اور اندھی تقلید کا راستہ تھا۔ اس پستی کے دو بڑے اسباب تھے۔ اول تو خود اسلامی معاشرہ کی اقتصادی حالت تھی۔ یہ معاشرہ اسلامی دَور سے گذر کر فیوڈل دور میں قدم رکھ چکا تھا جس کے اثرات اُنیسویں صدی تک قائم رہے اور اب بھی کہیں کہیں پائے جاتے ہیں۔ دوسرا اہم سبب یہ تھا کہ اسلامی مفکرین اور علما عرصہ دراز سے ایک ذہنی کشمکش میں مبتلا تھے۔ یہ کشمکش ایک طرف اسلامی عقائد اور دوسری طرف یونان و ایران و ہندی فلسفے سے حاصل کیے ہوئے خیالات کے درمیان جاری تھی۔ بالآخر بارہویں صدی میں اسلامی عقائد "غیر اسلامی" عقائد پر حاوی ہوئے جن میں سائنس اور فلسفہ بھی شامل تھا۔ مسلمانوں نے اسلام کی اصل روح اور تعلیم کو جس میں آزادی خیال، عقل کا استعمال اور انسانی ترقی

پسند خیالات شامل تھے خیرباد کہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تنزل کے راستے پر گامزن ہو گئے۔

میرا یہ نظریہ ہے کہ اگر مسلمان اسلام کے بتائے ہوئے راستے پر قائم رہتے اور آزادیٔ خیال پر پہلے کی طرح قائم رہتے تو یہ ناممکن تھا کہ انھوں نے بارہویں صدی تک جو ترقی علوم وفنون میں حاصل کی تھی وہ اور اسلامی دنیا کی اقتصادی ترقی انھیں نشاۃ ثانیہ کی طرف نہ لے جاتی اور وہ نشاۃ ثانیہ جو اسی دور میں یورپ میں نمودار ہوا بہت ممکن تھا کہ اسلامی دنیا میں نشوونما پاتا۔ اس طرح آج کے مسلمان اس پچھڑی ہوئی بے لبسی کی حالت میں نہ ہوتے جس میں کہ وہ اب ہیں۔ یورپ میں بھی اسی دور میں ایک طرف عیسائی عقائد رائج تھے اور دوسری طرف نشاۃ ثانیہ جنم لے رہی تھی لیکن وہاں عیسائی مذہب اور عقائد میں ایک نیا اصلاحی دَور شروع ہوا جسے ریفرمیشن یا مذہبی اصلاح کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس تحریک کے نتیجے میں عیسائیت دو بڑے گروہوں میں تقسیم ہو گئی ایک رومن کیتھلک اور دوسرا پراٹسٹنٹ۔ اسی کے ساتھ ساتھ اسلامی اور یونانی فکر وادب سے متاثر ہو کر یورپ میں سائنس اور فلسفے نے فروغ پایا اور جب نئے فلسفے اور سائنس کا عیسائی عقائد سے ٹکراؤ ہوا تو حالانکہ سیکڑوں سائنسدان اور فلسفیوں کی جانیں اس جنگ میں تلف ہوئیں لیکن بالآخر فلسفہ اور سائنس کی جیت ہوئی اور سترہویں صدی میں صنعتی انقلاب یورپ میں برپا ہوا جس نے یوروپین اقوام کو ترقی کا راستہ دکھایا۔ اس کے برخلاف اسلامی دنیا میں عقائد نے جمود کی شکل اختیار کی اور مسلمانوں کو ترقی کے راستے سے روکا۔

اس پورے دَور میں یعنی بارہویں صدی سے لے کر اٹھارہویں، اُنیسویں صدی تک بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ آج تک اسلامی دنیا اسی ذہنی کشمکش میں مبتلا ہے اور عقائد اور فلسفہ و سائنس کے درمیان وہی بحث و تمحیص جاری ہے جو امام غزالی کے زمانے میں تھی۔ اسلام میں آج تک صحیح معنوں میں کوئی مذہبی انقلاب نہیں آیا ہے۔ اصلاحی تحریکیں ضرور ہوئیں۔ ذہنی جمود اور کٹرپن کے خلاف آوازیں اُٹھائی گئیں لیکن کسی مصلح یا ریفارمر نے مرض کی مکمل تشخیص آج تک نہیں کی اور اس متضاد تفکر کو جو مسلمان کے ذہن میں صدیوں سے سرایت کیے ہوئے ہے ختم کرنے کی جدوجہد نہیں کی۔ میرا اشارہ مسلمانوں کے اس طرزِ فکر

کی طرف ہے جو جمود کی شکل اختیار کر چکا ہے اور جس کا صدیوں سے نئے رجحانات سے ٹکراؤ ہوتا چلا آرہا ہے اور آج بھی ہے۔ اسی طرزِ فکر کو بدلنے کا نام تجدّد ہے۔ اور روایتی طرزِ فکر کو ختم کر کے ایک نیا طرزِ فکر اختیار کرنا جو زمانے اور حالات سے سازگار ہو دراصل جدیدیت اور انقلاب ہے۔ اٹھارویں صدی سے لے کر آج تک کئی مصلح قوم پیدا ہوئے لیکن اگر شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک نے اسلام کو اس کے ابتدائی رنگ میں ڈھالنے کی کوشش کی تو اس کے ساتھ اسلام میں کٹر پن بھی داخل ہو گیا۔ سید جمال الدین افغانی نے یوروپین اقوام کے بڑھتے ہوئے سیاسی سیلاب کو روکنا سکھایا لیکن ساتھ ہی ساتھ بین الاقوامی اسلامی تحریک کو فروغ دیا اور اسلامی طرزِ فکر میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں کی۔ شیخ محمد عبدہ، سر سید احمد خان اور علامہ شبلی وغیرہ نے تعلیم کی نئی راہیں دکھائیں۔ اقبال نے اسلامی معاشرے کی زبوں حالی پر آنسو بہائے اور ایک حد تک اس کی خرابیوں کا صحیح جائزہ بھی لیا لیکن جمود اور کٹر پن جو ترقی کے راستے میں ہمیشہ رہے اُن کے اسباب پر کسی نے غور نہیں کیا اور نہ اس جمود کو توڑنے کی راہیں دکھائیں۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید اسی صورت میں ممکن ہے جب مسلمان اسلام کی اصل تعلیم کو سمجھیں، اس کی روح کو اپنانے کی کوشش کریں۔ تجدّد کا تقاضا ہے کہ جس طرح رسول اللہ صلعم نے اپنے زمانے کے قدامت پسند خیالات اور رسوم و رواج کا مقابلہ کر کے ایک نئے فکر اور نئی زندگی کی بنیاد ڈالی تھی اسی طرح آج بھی اسلام کی صحیح تعلیم کو لے کر ہم اپنے فکری جمود کو دُور کریں۔ اس کے بغیر فکر اسلامی کی تشکیل جدید ممکن نہیں ہے۔

ضیاء الحسن فاروقی

دینی مدارس کا نصاب تعلیم اور فکر اسلامی

اسلام کی اشاعت جس قدر مہتم بالشان سرعت اور نتیجہ خیز تیز رفتاری سے ہوئی اس کی مثال مذاہب کی تاریخ میں نہیں ملتی، جیسے پہاڑوں کی بلندیوں پر کوئی چشمہ پھوٹا ہو اور اس کا پانی ڈھلوانوں پر طوفان کی سی تیزی سے بہتا ہوا اُس نشیب میں پہنچ جائے جہاں زمین ہموار ہو اور جہاں پانی کی رفتار مدھم ہو جائے۔ نشیبی میدانوں میں پانی کا بہاؤ مدھم تو ہوتا ہے لیکن دور دور تک اپنی سبک خرامی کے ساتھ پھیلتا ہے اور بڑے بڑے علاقوں کو سیراب کرتا ہے، یہی دریا ہے جس کی روانی ارد گرد کی بہت سی چیزیں اپنے ساتھ لے لیتی ہے اور کچھ چھوڑ بھی جاتی ہے۔ اسلام کا آغاز اور اسلامی تہذیب کا پھیلاؤ بھی کچھ اسی طرح ہوا، تہذیب اسلامی کی روح کو کوئی سمجھ نہیں سکتا جب تک اس بنیادی حقیقت کو اس کے تمام مضمرات کے ساتھ اچھی طرح سمجھ نہ لے اور اس کی گہرائیوں میں دور تک اتر نہ جائے۔

ملکی و سیاسی فتوحات کے بعد عربوں نے جب اپنی حکومت کو مستحکم کرنے کا کام شروع کیا تو انھیں انتظامی ضرورتوں کے سبب اُن غیر عرب اور غیر مسلم عناصر کو بھی اپنے ساتھ لینا پڑا جن کے بغیر اتنی بڑی سلطنت کا کام چل ہی نہیں سکتا تھا۔ یہ عناصر مختلف رنگ و نسل، زبان و تہذیب اور عقائد و رسوم سے تعلق رکھتے تھے، اس طرح عربوں اور عجمیوں کے قریب آنے اور رفتہ رفتہ دونوں میں امتزاج کے عمل کے دوران جہاں

تصادم و تخالف تھا وہیں یہ بھی تھا کہ ایک نئی تہذیب کی تعمیر ہو رہی تھی جس کا محور و مرکز مذہب اسلام تھا، عقائد و اقدار اسلامی ہی وہ معیار تھا جس کے مطابق قانونِ شریعت، اصول معاشرت اور آداب زندگی متعین کیے جاتے تھے، اسلام نے علم کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے اور علم کہیں بھی ہو اور جیسا بھی ہو مسلمان کا کھویا ہوا سرمایہ ہے اور اس کا حاصل کرنا اس کے لیے ضروری ہے، کچھ تو یہ تعلیم، کچھ زندگی کی ضرورتیں پھر فطرت انسانی کا تقاضا کہ وہ زندگی میں نزاکت و لطافت کی جو علوم و فنون کی ترقی ہی سے پیدا ہوتی ہیں، طالب ہوتی ہے، ان سب نے مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے کو علمی سرگرمیوں میں مصروف کر دیا، اس طبقے میں خاصی تعداد ان لوگوں کی تھی جنھیں علوم اسلامی کی تدوین وا ا عت کی فکر تھی اور انھوں نے یہ کام جس دیانتداری، خدا ترسی، دیدہ ریزی اور ا نا پرور شغف اور لگن سے کیا اس کی خود ایک الگ تاریخ ہے جو رجال کے اصطلاحی عنوان سے ادبیات اسلامی کے ذخیرے میں محفوظ ہو گئی ہے اور ہمیں معلوم ہے کہ یہی شخصیتیں ہماری علمی و تہذیبی روایات کے بنیادی ستون ہیں، تاریخ اسلام ابھی اپنے اولین مرحلوں سے گذر رہی تھی اور اسلامی احکام و عقائد اور حدیث و سنّت نبوی ابھی مدون نہیں ہوئی تھیں، ان شخصیتوں نے انھیں سیکھا، محفوظ رکھا اور انھیں کی بنیاد پر اپنے قانونی نظام اور دینیاتی مکتب فکر کی عمارت کھڑی کی۔ ان کے قدموں میں، دور دراز کے سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے اور گوناگوں خطرات سے گذر کر طالبان علم پہنچتے اور فیضیاب ہوتے تھے۔ اس دور میں علم سے مراد روایات اور نقل روایات تھی اور انھیں روایات پر سارا دینی علم مشتمل تھا۔ اس میں اور فقہ میں امتیاز کیا جاتا تھا۔ فقہ کا مطلب یہ تھا کہ علمی و فکری سطح پر روایات کا تجزیہ کیا جائے، ذہنی عمل کے ذریعے نتیجے نکالے جائیں اور شرعی قانون کا استنباط کیا جائے، دوسری صدی ہجری میں جب اصول فقہ اور اصول دینیات مرتب ہوئے تو فقہ کے معنی فکر قانونی اور علم کے معنی علم دینیات قرار پائے۔ ایک عرصے تک فقہا اپنے ہی فن کو یعنی علم فقہ کو برتر سمجھتے رہے اور دوسری طرف علم

دینیات کے موید اور حاملین فقہ کو کم تر درجے کا علم سمجھتے تھے، یہ کشمکش بھی تھی کہ سماج میں فقہا کا مرتبہ بلند ہے یا متکلمین کا۔ یہاں اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ فقہا میں متکلمین بھی تھے اور متکلمین میں فقیہہ بھی، مسئلہ صرف یہ تھا کہ فقہ اور کلام میں کسے تفوق حاصل ہے۔ لیکن دسویں گیارہویں صدی عیسوی میں جب عملاً اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا تو علم اور فقہ دونوں پر جمود طاری ہوگیا۔ خاص طور پر علوم فکری کا نشاط ختم ہوگیا اور مسلم معاشرے کی فضا میں گھٹن چھاگئی۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ مذہبی فکر اور دینیاتی علم کا افلاس بڑھتا رہا، صورت حال کم و بیش وہی ہوگئی جو عہد وسطیٰ میں عیسائی دینیات کی یوروپ میں تھی، رومن کیتھولک کلیسا جان بوجھ کر عیسائی دینیات کو سیکولر عقلیت سے دور رکھتا تھا۔ یہ بات اہم ہے کہ مذہبی فکر، خواہ کسی مذہب و معاشرے سے اس کا تعلق ہو، اسی وقت تک نشیط اور تخلیقی رہتا ہے جب تک اس کا رشتہ سیکولر علوم سے قائم رہتا ہے، مذہب، تمام کا تمام مابعد الطبیعی نہیں ہے، طبیعی دنیا کی زندگی سے بھی اس کا گہرا تعلق ہے اور اگر ذرا اور ڈوب کر دیکھا جائے تو اس میں جو کچھ مابعد الطبیعی ہے وہ بھی اسی لیے ہے کہ اس دنیا کی زندگی میں اعلیٰ اخلاقی قدروں مثلاً خیر، حسن اور عدل وغیرہ کی کارفرمائی ہو، پس ہم مذہب کے "سیکولر" رول کو کبھی فراموش نہیں کرسکتے، مسلم معاشرے کے لیے یہ بڑی سخت آزمائش کا مرحلہ تھا اور اس کے صحت مند عناصر نے بھرپور کوشش کی کہ اسلام کے دینیاتی نظام کا رشتہ سیکولر فکر و فلسفے سے نہ ٹوٹنے پائے، لیکن فکر و فلسفے کے نام پر نراج اور انتشار کو بڑھاوا دینے والی طاقتوں اور رجحانوں نے ایسی صورت حال پیدا کردی تھی کہ سیاسی استحکام اور معاشرتی اتحاد کو شدید خطرہ پیدا ہوگیا تھا۔ اسی لیے قرعۂ فال اس بات کے حق میں پڑا کہ مذہبی فکر کو سیکولر فکر و فلسفے سے الگ تھلگ رکھا جائے، یہاں تک کہ تصوف کو بھی اس سے دور رکھا جائے، نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے ایک بڑے حلقے میں جس کی اوّلین وفاداری مذہبی احکام و عقائد سے تھی، سیکولر عقلیت کو مکروہ و ملعون تک قرار دے دیا گیا۔

ہمارے بعض دانشور قیام مدارس کی تحریک اور مدرستی نظام ونصاب تعلیم کو جنھیں حکومت کی سرپرستی حاصل تھی، علوم اسلامی اور فکر اسلامی میں جمود و انحطاط کا سبب قرار دیتے ہیں، لیکن درحقیقت مدرسے اور ان کی درسیات اس انحطاط کا اصل سبب نہیں تھیں بلکہ وہ تو اس انحطاط کی علامت تھیں، اگرچہ ان سے ذہنی جمود کے استحکام و دوام کو سہارا ضرور ملا۔ ایسا نہیں ہے کہ مسلم معاشرے سے سوچنے والے دماغ یکایک ناپید ہو گئے، اس دور میں بھی ایسے اشخاص اُبھرے جن سے فکر و نظر کی آبرو باقی رہی، یہ مدرسے کے اندر بھی تھے اور باہر بھی، ان کے افکار نے مسلمانوں پر گہرا اثر ڈالا اور انھیں علمی و فکری سطح پر احساس کمتری میں مبتلا نہیں ہونے دیا۔ لیکن ان کی تعداد انگلیوں پر گنی جا سکتی ہے، عباسیوں کے عہد میں راسخ العقیدہ مسلمانوں کی جماعت کو معتزلی اور شیعی گروہ سے سخت خطرہ پیدا ہو گیا تھا، شیعوں کی کئی شاخیں بن گئی تھیں جن میں 'غُلاۃ' وہ تھے جو کسی طرح بھی مسلمانوں کے سواد اعظم سے میل نہ کھاتے تھے، باطنیوں نے تو وہ کیفیت پیدا کر دی تھی کہ اہم سُنی علما، وزرا اور سلاطین کی جان ہر وقت خطرے میں رہتی تھی اور ان میں سے کتنے ایسے تھے جنھیں باطنیوں کے خنجر نے شہید کیا، اسماعیلی تھیوسوفی نے ابو یعقوب سجستانی (ف ۹۴۳ء) اور حمیدالدین کرمانی (ف ۱۰۱۹ء) کی تصانیف اور اخوان الصفا کے رسائل کی شکل میں سلف کے عقائد کی، یہاں تک کہ خود قرآن کی نئی تعبیریں کر ڈالیں، لیکن بارہویں صدی کے وسط تک کم از کم مشرقی دنیائے اسلام میں اور اُدھر مغرب میں راسخ العقیدہ سُنی علما نے شیعوں کے مقابلے میں کامیابی حاصل کر لی تھی، اور معتزلہ کو تو اس سے پہلے ہی ہتھیار ڈال دینا پڑا تھا۔ اب انھوں نے اپنے علوم کو مدوّن و مرتب کر لیا تھا اور ان علوم کی تعلیم و ترویج اس طرح کرتے تھے کہ ان کی ترتیب دی ہوئی درسیات کا ڈھانچہ ہر بلا سے محفوظ رہے، نظام مدرسہ تو اس قسم کے تحفظ کا ایک خارجی عنصر تھا، اصل چیز تھی درسیات اور ان کا علمی مواد و دیگر مشمولات، انھیں اس طرح مرتب کیا گیا تھا کہ انھیں اپنے سے باہر کے کسی قسم کے چیلنج، مخالفت یا علمی تقاضے سے کوئی سروکار نہ ہو۔

ان مذہبی علوم کے داخلی تشکیلات کے تار و پود کچھ اس طرح کے تھے کہ وہ مکمل طور پر خود کفیل اور علم کے ہر شعبے پر حاوی سمجھے جاتے تھے، خیال تھا کہ ان کے علاوہ جو کچھ ہے وہ سطحی ہے اور لائق اعتنا نہیں۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ غیر حقیقی اور بے سود فکری کاوشوں کو اس بنا پر رد کردینے میں کہ اس کا تعلق براہِ راست اعمال سے نہیں ہے کوئی ایسی نامعقولیت نہیں معلوم ہوتی، اور جدید ذہن کو تو اس پر بالکل نہیں چونکنا چاہیے کیوں کہ جدید نظریۂ عملیت کا فکرِ محض سے متعلق کم و بیش یہی رویہ ہے۔ لیکن عہد وسطیٰ میں مسلمانوں نے اسے کچھ اس طرح برتا کہ اس سے نہ صرف فلسفہ ہی منفور و مقہور ٹھہرا بلکہ علم ریاضی کو بھی، سوائے علم حساب کی مبادیات کے، درسیات سے خارج کردیا گیا۔ امام فخر الدین رازی کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے کلامی مباحث میں منطق کو شامل کیا، جلد ہی علم کلام کی طبعیات اور نیچرل فلاسفی الگ سے وجود میں آگئی اور فلسفیانہ مابعد الطبیعی افکار کی جگہ اس کے اپنے دینی نظریات قائم ہوگئے۔ اس طرح طالب علم اور عالم دونوں اب فلسفے کی تمام کتابوں سے بے نیاز ہو سکتے تھے، بذات خود یہ صورت حال بُری نہیں تھی اور اس سے فکر اسلامی کی داخلی قوتِ حرکی، شادابی اور بار آوری کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن جب یہ یقین کرلیا جائے کہ یہ دینیاتی نظام اپنے طور پر مکمل ہے، ہر زمان، ہر مکان اور ہر صورت حال کے لیے کفایت کرتا ہے تو اس کا امکان ختم ہوجاتا ہے کہ خود اس کے اندر سے کوئی تخلیقی چیلنج ابھرے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ علم کی تمام صورتوں کو ایک ہیئت ترکیبی میں سمو دینے، اسے علم کلام کی خدمت گذاری کے لیے وقف کردینے اور اس بات کو حرف آخر سمجھ لینے سے ذہنی شادابی کے تمام سوتے خشک اور اور یجنل فکر کے تمام امکانات بجھ کر رہ گئے۔

انجام کار مدرسوں میں درسیات کی تعداد کم ہوگئی اور اعلیٰ سطح کے مذہبی علوم کا معیار بھی پست ہوتا گیا۔ "کشف الظنون" کے مؤلف حاجی خلیفہ (ف، ۱۶۵۷ء) نے اپنی کتاب "میزان الحق فی اختیار الاحق" میں علم عقلی اور علم کلام کے انحطاط پر اس طرح

افسوس کیا ہے۔

"... لیکن بہت سے غبی لوگ، اس بنیاد پر کہ یہ علوم عقلی کبھی ممنوع قرار دیے گئے تھے چٹانوں کی مانند جامد رہے اور قدما کی اندھی تقلید کے قیدی بن گئے۔ بغیر سوچے ہوئے کہ حقیقت حال کیا ہے، انھوں نے نئے علوم کی طرف سے نہ صرف یہ کہ اپنی آنکھیں پھیر لیں بلکہ انھیں پورے طور پر رد کر دیا۔ انھوں نے اپنے آپ کو عالم سمجھا حالانکہ وہ نرے جاہل تھے، اس کے شوقین کہ اس چیز کا مذاق اڑائیں جسے وہ فلسفیانہ علوم تصور کرتے تھے، حالانکہ انھیں اس کی خبر نہ تھی کہ زمین کیا چیز ہے اور آسمان کیا ہے۔ 'اَوَلَمْ يَنْظُرُوْا فِیْ مَلَكُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ' قرآن کریم کی اس ہدایت کا ان پر کوئی اثر نہ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ کائنات اور اس فضائے بسیط کو دیکھنے کے معنی یہ ہیں کہ انھیں گائے کی مانند گھورا جائے۔"

ادھر ہندستان میں سولھویں صدی میں فلسفیانہ علوم سے دلچسپی لی جانے لگی تھی لیکن اس وقت تک فلسفہ خود اس قدر مفلوک الحال ہو چکا تھا کہ اصل اہمیت کے مباحث کے بجائے اس میں اصطلاحات کی کتابی مشقیں ہی رہ گئی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ اورنگ زیب نے اپنے ایک استاد سے یہ کہہ دیا تھا کہ آپ نے جو کچھ مجھے پڑھایا تھا وہ میرے کام نہ آیا، اس روایت کی صحت میں اختلاف ہے لیکن اگر یہ روایت صحیح ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اورنگ زیب نے کچھ بہت زیادہ مبالغہ نہیں کیا تھا۔ اس نے دوسرے علوم کے ذکر کے ساتھ اپنے استاد سے کہا تھا۔

"آپ نے میرے والد ماجد سے کہا کہ ہم نے اسے فلسفہ پڑھایا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ آپ نے کئی برس تک میرے دماغ کو اُن فضول اور احمقانہ مسائل سے پریشان کیا جن کا زندگی کے کاروبار سے کوئی تعلق نہیں۔ بے شک آپ نے میری زندگی کے بہترین سال اپنے

دل پسند لیکن خیالی مسائل کی بحث میں صرف کر دیے۔ جب میری تعلیم ختم ہوئی تو مجھے علم و فن سے سوائے اس کے کوئی واقفیت نہ تھی کہ میں چند ایسی دقیق اور مشکل اصطلاحیں استعمال کر سکتا تھا جن سے روشن دماغ والے انسان گھبرا جاتے ہیں اور جن سے فلسفے کے دعویدار اپنی جہالت اور ناواقفیت پر پردے ڈالتے ہیں۔"

حاجی خلیفہ اور اورنگ زیب نے علوم عقلی اور علمی تعلیم کی زبوں حالی سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا تھا اُن سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ سلطنت عثمانیہ اور سلطنت مغلیہ کا تعلیمی معیار کم و بیش ایک ہی جیسا تھا اور ہندستان میں تو یہ صورت پہلے ہی سے تھی (اور ترکی میں بھی یہی رہی ہوگی)۔ مسلمان بارھویں اور تیرھویں صدی میں جب شمال مغرب کے پہاڑی راستوں سے ہندستان میں داخل ہوئے تو وہ اپنے ساتھ تعلیم و درسیات کا وہی نظام، وہی کتابیں اور علمی مناقشوں اور مناظروں کی وہی روایات لے کر داخل ہوئے جو اس وقت تک ایران اور خراسان، بغداد اور بخارا میں قائم اور مستحکم ہو چکی تھیں۔ مولانا آزاد کے لفظوں میں یہ کہ اس وقت تک مسلمانوں نے تدوینِ علوم، تہذیب علوم اور تکمیل علوم کا کام ختم کر لیا تھا۔ دراصل بارھویں اور تیرھویں صدی کا عہد اسلامی تاریخ میں ذہنی و علمی تنزل کے آغاز کا دور تھا۔ یہ تنزل ہم کو علم و فن کے ہر گوشے میں نظر آئے گا۔ جو درخت تدوین و تہذیب کا پھل پھول لا رہا تھا اس کی شاخیں تیرھویں صدی تک کمال کے مرتبے کو پہنچ گئیں اور بجائے اس کے کہ مزید پھلتا پھولتا، پت جھڑ شروع ہو گئی۔ وہ چیز جسے نظر و اجتہاد کہتے ہیں، اچانک غائب ہو گئی اور علم کے ہر گوشے پر جمود چھا گیا۔ چنانچہ اس کے بعد سے ہر علم و فن میں، الا یہ کہ کسی گوشے میں کبھی کوئی نادر شخصیت پیدا ہو گئی جیسے ابن تیمیہ (ف ۱۳۲۸ء)، عام رفتار تنزل کی تھی اور کوئی قوت ایسی باقی نہیں رہی تھی کہ علم کے کسی شعبے میں کسی نئے گوشے کو ابھارے۔ اب تو صورت حال یہ تھی کہ

جو دیواریں اٹھ چکی تھیں انھیں کی لیپا پوتی کی جائے۔ لہٰذا اب وہ دور شروع ہوا جسے شرحوں کا دور کہتے ہیں۔ پہلے بھی شرحیں لکھی گئی تھیں، لیکن ایک تو ان شرحوں کا علمی مرتبہ بلند تھا اور دوسرے ان کے لکھنے والے شرحوں کے علاوہ بھی بہت کچھ لکھتے تھے، مثلاً بارہویں صدی میں امام فخرالدین رازی کی "شرح اشارات لابن سینا" بعد میں شرحوں کی شرحیں اور حاشیہ علی الحاشیہ لکھنے کا سلسلہ شروع ہوا یہاں تک کہ اصل کتابیں عملاً گم ہو کر رہ گئیں۔ ان میں سے اکثر شرحوں کو ہم حاشیے کے نوٹس کہہ سکتے ہیں، محض الفاظ کی کاریگری اور مناظرانہ صلاحیت کی ترجمانی

عہدِ وسطیٰ سے ہمیں جو نظامِ تعلیم ورثے میں ملا، اس کی کمزوریوں کو تفصیل سے بیان کیا جائے تو داستان بہت طویل ہو جائے گی، اور یہ داستان تو وہ ہے جو پچھلے سو سال میں محمد عبدہ، شبلی اور مولانا ابوالکلام آزاد اور دوسرے کئی اصلاح کے حامی علما نے بار بار دہرائی ہے۔ اس نظامِ تعلیم کی کمزوریوں کے باوجود بعض ممتاز شخصیتیں پیدا ہوئیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بذاتِ خود نادرۂ روزگار تھیں۔ رسمی درسیات کا اُن کی عبقریت اور عظمت میں کچھ زیادہ دخل نہ تھا۔ ان کمزوریوں کا اصل سبب وہ نظریۂ علم تھا جو عہدِ وسطیٰ میں صرف مسلم معاشرے ہی میں نہیں بلکہ دنیا کے ہر معاشرے میں عام تھا۔ جدید نظریہ یہ ہے کہ علم بنیادی طور پر وہ ہے جسے ذہنِ انسانی تلاش اور دریافت کرے۔ عہدِ وسطیٰ کا ذہن یہ تھا کہ علم ایک ایسی چیز ہے جو پہلے سے بنی بنائی موجود ہے، بس اُسے کسی طرح حاصل کرنا ہے۔ یہ رجحان تخلیقی و مثبت نہیں ہو سکتا، اس کی خصوصیت انفعال اور اثر پذیری ہے۔

ہماری علمی دنیا میں عقل اور نقل کو دو متخالف و متضاد عناصر سمجھ کر یہ تصور کر لیا گیا کہ یہ دو متوازی خطوط ہیں جو کبھی مل نہیں سکتے۔ راسخ العقیدہ جماعت نے "نقل" کی حفاظت کو اپنا فرضِ منصبی تصور کیا اور عقل سے بس اس حد تک اور اس شرط کے ساتھ سروکار رکھا کہ اُسے عقیدے کی فرماں برداری کرنی ہو گی۔ مدرسوں میں حافظے کی قوت سے رٹ کر حصولِ علم کی بات سب کو معلوم ہے۔ اور نقل اور روایت پر جو

اتنا زور دیا گیا تو اس سے علم کے معاملے میں تفحص و تجسس، تلاش و دریافت کے اصول کو عام طور پر کوئی اہمیت نہیں دی گئی، اگرچہ بعض ایسے ذہین اور روشن خیال علما تھے جنھوں نے روایت کے معاملے میں عقل و فہم کے استعمال کی تاکید کی۔ علم کلام کا ارتقا کچھ اس طرح اور ایسے مقاصد کے لیے ہوا تھا کہ علم کی ماہیت پر بھی ہمارے علمانے جو بحثیں کیں اُن سے کوئی خاص نتیجہ برآمد نہیں ہوا۔ اسی لیے علم کلام سے اس عہد کی فکری کاوشوں میں کوئی جان اور تازگی پیدا نہیں ہوئی، بلکہ اسے فلسفے کا متبادل تصور کر کے فکر و نظر کے تقاضوں کو پسِ پشت ڈال دیا گیا۔ ابن خلدون نے اس کمزوری کو پہچان لیا تھا اور اسی لیے اس نے اس طرف توجہ دلائی تھی کہ علمِ کلام اور فلسفے کے موضوعات اور طرزِ استدلال ایک دوسرے میں اس طرح گڈمڈ کر دیے گئے ہیں کہ دونوں میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ اس نے اپنے عہد کے علما اور طلبہ کو مشورہ دیتے ہوئے کہا تھا:

> "معلوم ہونا چاہیے کہ علم کلام کی اب کوئی ضرورت نہیں رہی ہے۔ راسخ العقیدہ علمانے ہمیں اہل بدعت و ضلالت سے محفوظ کر دیا ہے۔ منطقی استدلال کی ضرورت اُس وقت تھی جب انھیں اپنے عقائد کو صحیح ثابت کرنا تھا۔ اب جو کچھ اس علمی سرمایے کے آثار باقی ہیں ان کے بیشتر مبہم، غیر واضح اور گنجلک مباحث سے خالق کائنات بلند و برتر ہے۔"

ابن خلدون نے یہ مشورہ چودھویں صدی میں دیا تھا۔

بے شک، عہد وسطیٰ میں وحدانی نظام تعلیم تھا، لیکن غور سے دیکھا جائے تو اس وقت کے تعلیم یافتہ طبقے میں بھی ایک طرح کی ثنویت کی کشاکش موجود تھی، تصوف کے سلسلے میں راسخ العقیدہ علما کا جو نقطۂ نظر تھا، وہ ایک طرح کی علاحدگی اور بے تعلقی ہی کا تھا، بالکل وہی رویّہ جو انھوں نے فلسفے کے سلسلے میں اختیار کیا تھا اور کامیاب رہے تھے۔ لیکن مدرسے کی جو ایک خاص اور خشک فضا بن گئی تھی، اس سے بیزار

ہو کر دل کے گداز اور دماغ کی شادابی و تازگی کے لیے، ذہین، حساس اور بے چین طبیعتیں تصوّف یعنی خانقاہ کی طرف کھنچتی تھیں، وہ مدرسے جو خانقاہوں سے وابستہ تھے، اُن کے نصاب میں تصوّف کی معیاری کتابیں شامل تھیں۔ ترکی میں تو صوفیہ کے ایسے مراکز تھے جہاں پوری درسیات ہی تصوّف کی کتابوں پر مشتمل تھی، اِن کتابوں میں جو کچھ تھا اُن پر بڑی حد تک وحدت الوجودی عقیدے کی چھاپ تھی اور یہ چیز راسخ العقیدہ جماعت کے علمی مراکز و مدارس کی تعلیم سے بالکل میل نہیں کھاتی تھی۔ مدرسہ اور خانقاہ روحانی اور اخلاقی سطح پر اس ثنویت کی دو علامتیں تھیں، صوفیوں کے ملفوظات اور صوفیانہ ادب و شاعری میں اس ثنویت کے خدوخال واضح طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ مدرسوں کے دفترِ بے معنی کو مئے ناب میں ڈبو دینے کی بات ہم سب برائے بیت کہتے رہتے ہیں لیکن کتنے ہیں جو یہ غور کرتے ہوں کہ اس کے پیچھے عہدِ وسطیٰ کے مسلم معاشرے کی کتنی بڑی فکری اور روحانی کشاکش چھپی ہوئی ہے۔

بہرحال اس کشاکش کو ختم کرنے کی کوشش ہمیں اٹھارویں اور اُنیسویں صدی کی بعض اصلاحی تحریکوں میں ملتی ہے لیکن اس کوشش کے نتائج ابھی پوری طرح مرتب ہونے شروع بھی نہیں ہوئے تھے کہ انیسویں صدی میں اسلامی دنیا پر یوروپی تعلیم اور مغربی افکار و نظریات کا بھرپور اثر محسوس ہونے لگا اور مسلم معاشرہ ایک نئی ثنویت سے دوچار ہوا جو پہلے سے زیادہ بھیانک اور دوررس نتائج کی حامل تھی، افسوس کہ ہم اب تک اس ثنویت کی مضرت رسانیوں کے احساس کے باوجود اپنے تعلیمی نظام میں کوئی ایسی تبدیلی نہ لا سکے جس سے تعلیم کا ایک وحدانی نظام قائم ہو جاتا اور جس سے ہمارے دین اور ہماری دنیا دونوں کے تقاضے پورے ہوتے۔

مغرب میں عیسائی اور یہودی اور مغرب کے اثر سے ایشیا کے بعض غیر مسلم دانشوروں کا یہ خیال ہے کہ آج داخلی طور پر اسلام میں یہ صلاحیت اور سکت نہیں ہے کہ وہ فکری سطح پر اپنی تعبیر جدید کر سکے۔ اور اگر اس سلسلے میں کچھ ہو سکتا ہے تو مغربی افکار سے کچھ مستعارے کر ہی کیا جا سکتا ہے۔ بنیادی طور پر یہ خیال صحیح

نہیں ہے۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی کی اصلاحی تحریکیں شاہد ہیں کہ مسلم معاشرے آپ اپنا محاسبہ کر سکتے ہیں، ان میں ترقی کی صلاحیت اور نشاط کی کیفیت ختم نہیں ہوئی ہے اور انھیں اپنی زبوں حالی کا احساس بھی ہے۔ لیکن دوسروں کو جو یہ دکھائی دیتا ہے کہ اس عہد جدید میں، خصوصاً انیسویں صدی سے، اسلام ایک ایسا بے جان ہیولیٰ بن کر رہ گیا جس پر مغرب کے ترکیبی اثرات یا تخریبی ضربیں برابر پڑتی رہی ہیں، تو اس کی ایک وجہ ہے۔ ابتدا ہی سے اسلام کو روحانی اور فکری چیلنجوں کا سامنا رہا ہے۔ آٹھویں صدی عیسوی سے لے کر دسویں صدی تک ہمیں اسلامی معاشرے میں فکری و تہذیبی چیلنجوں کا ایک سلسلہ ملتا ہے، جس میں سب سے زیادہ اہم اور سخت مرحلہ وہ تھا جو یونانی فلسفہ و فکر کے اثرات سے ابھرا تھا، لیکن اس مرحلے سے وہ کامیاب گزرا۔ فکر و نظر کے کچھ نئے خطوط، کچھ نئے رنگ اس نے اپنے اندر سمو لیے، کچھ کو رد کر دیا اور کچھ کو اپنے مزاج اور اپنی روحانی و اخلاقی تاسیسات کے مطابق ڈھال لیا لیکن ایسا اس لیے ہو سکا کہ عالم اسلام اس وقت سیاسی سطح پر غالب تھا، تہذیبی طور پر برتر اور نفسیاتی لحاظ سے ناقابل تسخیر تھا۔ مزید برآں، عہد وسطیٰ کی طرح اس وقت اس پر روایات اور بندھے ٹکے ادارات کا ایسا بوجھ نہ تھا جو قابو سے باہر ہو۔ لیکن اٹھارویں، اور خاص طور سے، انیسویں صدی میں جب مغرب سے اس کا سامنا ہوا تو صورت حال بالکل مختلف تھی۔ پہلے تو اسے براہ راست یا بالواسطہ، پے بہ پے سیاسی اور فوجی شکستیں ہوئیں، پھر اس کے فوراً بعد، مختلف راہوں سے، فکری و تہذیبی و مذہبی سطح پر، مغرب کا دباؤ شروع ہوا، کہیں بہت شدید کہیں کچھ ہلکا۔ عیسائی مشنریوں کی سرگرمیاں، یوروپ کے جدید افکار، ترقی کرتی ہوئی سرمایہ دارانہ صنعتی تہذیب کی پیچیدگیاں اور اہل یوروپ کا اسلام اور اسلامی معاشرہ سے متعلق مطالعہ، تنقید و تبصرہ ــ یہ چیلنج بڑے واضح اور براہ راست تھے، اور اس سے دنیائے اسلام ایک خاص قسم کے اعصابی ہیجان میں مبتلا ہو گئی، خاص طور سے سیاسی شکست و محکومی کے سبب مسلمان نفسیاتی طور پر اتنے مرعوب

ہو گئے کہ انھوں نے خود اپنے آپ کو اس فریب میں مبتلا کر لیا کہ اپنے مذہبی و فکری سرمایے پر تعمیری نقطۂ نظر سے دوبارہ غور کرنے اور تخلیقی عمل سے جدید فکر کے چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کی ان میں صلاحیت ہی نہیں رہی۔

حقیقت یہ ہے کہ سماجی ادارات و اخلاقیات کی سطح پر اسلام کو جو چیلنج درپیش تھا اس کا مقابلہ، داخلی طور پر سیاسی محکومی کے دور میں بھی وہ کر سکتا تھا، یہ نظریہ کہ زمانے کا مقابلہ کرنے کے لیے کسی دینی و اخلاقی نظام کو ہر حالت میں سیاسی اقتدار کی ضرورت ہوتی ہے، اہم ضرور ہے لیکن کلیتہً اور ہر صورت حال میں، اسے صحیح نہیں قرار دیا جا سکتا اور اس شکست خوردہ ذہنیت پیدا کرنے والے نظریے کو ہم ہندستانی مسلمان جس قدر جلد بُھلا دیں اتنا ہی ہمارے لیے مفید اور زندگی بخش ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ ماضی میں مسلمانوں کا جو سماجی نظام تھا، وہ کیسا تھا۔ بلکہ بحث یہ ہے کہ مسلمانوں کا ایک سماجی نظام تھا جو اپنے عہد کے لحاظ سے معقول اور صحیح تھا اور اس لیے اس عہد کی ضرورتوں کو بڑی حد تک پوری کرتا تھا۔ لیکن اس عہد جدید کے تقاضے کچھ اور ہیں، اس لیے ضرورت تھی کہ عہد وسطیٰ کے مسلم سماجی اداروں میں ضروری اصلاح کر کے انھیں ان تقاضوں سے ہم آہنگ بنایا جائے۔ اپنے سماجی اداروں کی ارتقا کی ابتدائی صدیوں میں اسلام نے جس آزادی اور کُھلے ذہن سے اپنا علمی و تہذیبی سفر شروع کیا تھا اور جس کے نتیجے میں خود عہد وسطیٰ کا سماجی نظام وجود میں آیا تھا، اِس وقت اُسے وہ آزادی، کُھلا ذہن اور وسعت نظر نہیں نصیب ہے۔ اب سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ عہد وسطیٰ کے اُن سماجی اداروں کے بندھنوں سے جو وقت کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہیں، وہ اپنے آپ کو کیسے آزاد کرے اور کن اصولوں کی بنیاد پر اور کس طریقۂ کار کو اپنا کر وہ نئے سماجی اداروں کی تخلیق و تشکیل کرے۔ مغرب کے عالموں اور دانشوروں نے مسلمانوں کو جب اس عالم میں پایا اور دیکھا کہ وہ خود اپنی ہی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں تو انھوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ اسلام عقلیت کا دشمن ہے، مستشرقین کے اس

خیال کے پیچھے جو ذہنی افلاس اور سطحی منطق ہے، اس پر بحث کا یہ موقع نہیں۔

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلم معاشرے کی اس زمانے میں جو حالت اور جمود کی کیفیت رہی اس کی وجہ سے اس طرح کی تنقید کا لوگوں پر اثر ہوا ہے۔ اس کا سبب یہ بھی ہے کہ اٹھارویں صدی اور انیسویں صدی کے اوائل کی اصلاحی تحریکوں نے اس کے لیے فضا ہموار کر رکھی تھی، ان تحریکوں نے عہد وسطی کے اقتدار کے خلاف آواز اٹھائی اور اجتہاد پر زور دیا۔ اس سے مسلم معاشرے میں ذہنی بیداری اور نئی زندگی پیدا ہوئی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں مصر میں محمد عبدہ اور ہندستان میں سرسید اس ذہنی نشاۃ ثانیہ کی علامت تھے۔ بیسویں صدی میں ایک حد تک شبلی اور ابوالکلام آزاد، لیکن بھرپور طور پر اقبال نے جرأت آموز تجدد و اصلاح کی نمائندگی کی۔

جمال الدین افغانی نے ریناں کے جواب میں کہا تھا کہ اسلام علم اور عقل کا مخالف نہیں ہے۔ محمد عبدہ اور سید احمد خاں نے اپنے اپنے طریقے سے اس بات کو ثابت کرنے کی ذمے داری لی، ان دونوں بزرگوں کے خیالات سے ہم واقف ہیں۔ دونوں اس بات پر متفق تھے کہ مسلمانوں کی اکثریت کے عقیدے اور عمل کی جو حالت ہے اور جیسے انھوں نے اسلام سمجھ رکھا ہے، یقیناً فلسفے اور سائنس کی ترقی سے اُسے خطرہ ہے۔ اس لیے دونوں نے اپنی اپنی فہم کے مطابق مسلمانوں اور غیر مسلموں کو اسلام کی صحیح تصویر دکھانے کی کوشش کی۔ محمد عبدہ نے روایتی نصاب کے مطابق پوری تعلیم حاصل کی تھی اور ایک مستند عالم کی حیثیت سے اُن کی پوزیشن مستحکم تھی۔ ان کی یہ رائے جنچی تلی تھی اور اس پر انھیں پورا اعتماد تھا کہ اسلام اور سائنس میں نہ تو کوئی تضاد ہے اور نہ تصادم۔ دلیل یہ تھی کہ مذہب کا دائرہ عمل اور ہے اور سائنس اور سائنسی عقلیت کا دائرہ کار اور، انھوں نے یہ بھی کہا کہ اسلام ہی وہ مذہب ہے جو انسان سے بحیثیت اس کے فریضۂ مذہبی کے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ فہم و تدبر سے کام لے اور فطرت کے اسرار و رموز

کا سُراغ لگائے۔ اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اٹھارویں اور اُنیسویں صدی کے اوائل کی اصلاحی تحریکوں کے مقابلے میں ان دو معاملوں میں وہ زیادہ ترقی پسند تھے: (۱) اس بات پر زور اور تاکید کہ اسلام میں عقل اور انسانی فہم و تدبّر کا ایک مخصوص رول ہے اور اگرچہ عقیدہ اور عقل کے دائرہ کار الگ الگ ہیں، دونوں کو انسانی ترقی کے سفر میں ایک دوسرے سے تعاون کرنا چاہیے (۲) اسلام کے بنیادی تصوّرات کی اس نہج پر تعبیر کی جائے کہ نئے خیالات کے استقبال اور علوم جدیدہ سے استفادہ کے لیے راہ ہموار ہو۔ عبدہ کا یہ موقف کافی مقبول ہوا اور اس کے وزن کو اہل فکر و نظر نے محسوس کیا، اس کی وجہ محض یہ نہ تھی کہ بات وزنی اور معقول تھی بلکہ یہ بھی تھی کہ کہنے والا کسی سیکولر درس گاہ کا فارغ التحصیل نہیں تھا، وہ ایک مُلّائے مکتب تھا جس نے مدرسے کی چٹائیوں پر بیٹھ کر روایتی طرز کی تعلیم حاصل کی تھی، اس نے ایسی زبان میں اپنی بات کہی تھی جو علما کی سمجھ میں آسکتی تھی، اُس کے موقف میں ماضی سے تسلسل و تعلق کا یقین بھی تھا اور مستقبل کے امکانات بھی۔

سید احمد خاں مستند عالم نہ تھے، اور اُن پر اُنیسویں صدی کے یورپ کی عقلیت اور نیچرل فلاسفی کا بہت اثر تھا۔ اُنھوں نے "فطرت سے تطابق" کو معیار بنا کر عقائد کے نظام کو جانچنے کی کوشش کی اور اس نتیجے پر پہونچے کہ اسلام اور اس معیار کے مابین غیر معمولی مطابقت ہے۔ عقل ہی ان کا سب سے معتبر پیمانہ تھا۔ انھوں نے مسلم فلاسفہ کے طرز فکر کی تقلید میں جسے راسخ العقیدہ جماعت نے اُسی دور میں متروک و منفور قرار دے دیا تھا، عقائد اسلامی کے ساتھ جدید سائنسی نظریۂ کائنات کو جوڑنا چاہا۔ اس انداز نظر کی سب سے بڑی کمزوری یہ تھی کہ اس سے تفسیر بالرائے کے دروازے کھلتے تھے اور اُس رشتے کے منقطع ہوجانے کا خطرہ تھا جو مسلمانوں کو اُن کے ماضی سے جوڑے ہوئے ہے اور جس کے بغیر مسلمان کی شخصیت کا نہ تو تصوّر کیا جاسکتا ہے اور نہ تعین۔ یہی سبب ہے کہ

اُن کی کوشش لائق تحسین اور قابل قبول نہیں ٹھہری۔

تجدد و اصلاح کے حامیوں نے تہذیب عالم کی تاریخ میں اسلام کے عظیم الشان رول کی صراحت کی اور کہا کہ وہ آج بھی علمی و تہذیبی ترقی میں حصہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ محمد عبدہ نے اپنی کتاب "الاسلام والنصرانیۃ" میں یہ ثابت کیا ہے کہ اسلام نے دنیا میں تہذیب و تمدن کی چمن بندی کی اور انسانیت کو قید وحشت سے آزاد کیا۔ برخلاف اس کے کلیسائی نظام کے تحت عیسائیت نے عقلیت اور تہذیب دونوں کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کیں۔ اس قسم کی تحریروں سے اگر ایک طرف یہ مقصود تھا کہ اسلام سے متعلق مغرب کے تعصب کو واضح کیا جائے اور مسلمانوں میں خود اعتمادی اور اپنے ماضی پر فخر کا احساس پیدا کیا جائے تو دوسری طرف اس کا ایک پہلو اصلاحی بھی تھا۔ اقبالؔ نے اس اصلاحی پہلو کو نمایاں کرنے کے لیے اپنی تمام قابلیت صرف کردی لیکن مسلمانوں نے اس طرف توجہ نہیں کی۔ جدید مغربی فکر وارث ہے اُس عظیم، روشن خیال اور معقول پسند تہذیب کا جو عہد وسطیٰ میں اسپین اور سسلی کی راہ سے یوروپ میں داخل ہوئی تھی۔ اس خیال کو اقبال نے اعلیٰ علمی سطح پر اپنے ان لکچرز میں بڑی صراحت سے پیش کیا تھا جو The Reconstruction of Religious Thought In Islam کے عنوان سے پہلی بار ۱۹۳۰ء میں چھپے تھے (اور جس کا اردو ترجمہ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے نام سے ۱۹۵۸ء میں شائع ہوا) اقبال نے اس نظریے کو کہ "اسلام نے عقل انسانی کو کبھی نظر انداز نہیں کیا" اپنے استدلال سے مزید تقویت بہم پہنچائی، مقصد یہ تھا کہ مسلمان جدید عقلیت کو ہوّا نہ سمجھیں، اس سے بیزار یا خائف ہونے کے بجائے اس کے تقاضوں کو سمجھیں اور اس کی خامیوں کو رد کرتے ہوئے فکر اسلامی کی نشاۃ ثانیہ میں اس سے کام لیں۔ لیکن اقبال کی تجدد پسندی کے اسی اصل مدعا کو مسلمانوں نے لائق اعتنا نہیں سمجھا۔

ہمیں ورق کہ سیہ گشت مدعا ایں جاست

محمد عبدہ اور سید احمد خاں نے مسلم معاشرے پر مغرب کے اثر کو ایک حقیقت،

تصور کیا تھا اور اسی لیے انھوں نے مغربی تعلیم اور مغربی فکر سے استفادہ کرنے کی تلقین کی تھی، لیکن مغربیت کی نئی قدروں کی تہذیب کر کے، اقدار اسلامی کے نظام میں انھیں جوڑنے کا کام ایک بڑا اور دیر طلب کام تھا۔ اور اسے علما ہی کر سکتے تھے کہ وہی علوم اسلامی کے حامل اور محافظ تھے، بشرطیکہ انھوں نے مدرسوں کی تعلیم کو وقت کی چال کے مطابق ڈھال لیا ہوتا، ایسا ہو سکتا تو اقبال کے لکچرز کے اصل مدعا و مقصد کو سمجھنے اور اس کے مطابق فکر اسلامی کے شعبے میں کچھ کر سکنے والے علما کی کم از کم ایک بالغ نظر نسل اس وقت تک تیار ہو چکی ہوتی۔ یہ نہیں ہو سکا اور تجدد و اصلاح کا کام مسلم دانشوروں نے جو جدید تعلیم گاہوں کے تربیت یافتہ تھے، اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ لیکن اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش میں ایک طرح کا توازن قائم رکھنے اور اس سلسلے میں اپنی ناقابل قدر خدمات کے باوجود، وہ صرف اپنے ہی ترجمان بلکہ یوں کہیے کہ اپنی شکست کی آواز بن کر رہ گئے۔ مسلمانوں کے مذہبی طبقے میں ان کے فکر کو اعتبار نہ مل سکا اور یہ اعتبار مل بھی نہیں سکتا تھا کیونکہ وہ کسی مدرسے کے فارغ التحصیل نہیں تھے اور نہ علوم اسلامی ہی پر حاوی تھے اور اس کے بغیر کسی فکر دینی کی تشکیل نہ تو ممکن ہے اور نہ مستند و معتبر ہو سکتی ہے۔ مسلمانوں میں دو طرح کے تعلیمی نظام کے بن جانے اور گزشتہ ڈیڑھ سو برس سے اسی طرح اپنی اپنی راہ چلتے رہنے کی وجہ سے، مسلم معاشرے کو، اسلامی تہذیب کو اور ایک سیاسی قوت کی حیثیت سے مسلمانوں کو شدید نقصان پہنچا ہے، اور چونکہ ہماری غفلت اور بے عملی اس کی ذمے دار ہے اس لیے خدا، رسول اور اپنے اسلاف کے سامنے ہم ہی جوابدہ ہیں۔

مدرسی نظام تعلیم اور عہد وسطیٰ کے نظریۂ علم کی طرف ایک بار اور آپ کی توجہ مبذول کراتے ہوئے یہ کہنا ہے کہ ہم جسے قدامت پسندی کہتے ہیں اس کا کام ماضی کا تحفظ نہیں بلکہ ماضی میں جو کچھ اہم اور جس کی قدر و قیمت ہے اس کا تحفظ ہونا چاہیے، اسی صورت میں ہم قرآن کی اس ہدایت کا حق ادا کر سکیں گے کہ "زندگی میں جمود نہیں حرکت ہے"۔ اسی کو ہم روشن خیال قدامت پسندی کہتے ہیں، لیکن اس کے لیے

ضرورت ہے کہ ہم مدرسوں کے نصاب تعلیم کو کچھ اس طرح ڈھالیں کہ طلبہ میں صحت مند اور متوازن تاریخی نقطۂ نظر پیدا ہو اور اُن کی تحقیقی صلاحیتیں ذہنی آزادی کی فضا میں بیدار ہوں، سماجی علوم کے جدید نظریۂ تحقیق، اس کے اصول اور طریقے اور متعلقہ علوم آلیہ کے لیے اس نصاب میں، اعلیٰ سطح کی تعلیم اور تخصص کے مرحلے پر، گنجایش نکالی جائے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مدرسوں کے اساتذہ اور کارپردازوں کو کوئی خوف ہے جو انھیں اس میدان میں جراُت اور اقدام سے باز رکھتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موجودہ نصاب و نظام تعلیم کو باقی رکھنے ہی میں وہ اپنی دینی اور دنیوی فلاح تصور کرتے ہوں۔

دوسری طرف جدید تعلیم یافتہ طبقے کے وہ لوگ ہیں جو بزعم خود لتنے روشن خیال اور ترقی پسند ہیں کہ روشن خیالی اور ترقی کے معنی یہ سمجھتے ہیں کہ پیچھے مُڑ کر بھی نہ دیکھا جائے، وہ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ' زندگی محض تغیر ہی نہیں ہے اس میں حفظ و ثبات کا بھی ایک عنصر موجود ہے۔ کسی جماعت یا قوم کی شخصیت اس کے ماضی سے متعین ہوتی ہے اور چونکہ خود زندگی ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے تغیر و تبدل کا جو نقشہ بھی بنایا جائے گا اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف کو فراموش نہیں کیا جاسکے گا۔ تعلیمات قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے اسلام ہی جدید عقلیت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا چاہیے۔ لیکن مشکل اور سنگین مشکل یہ ہے کہ جدید تعلیم کے ادارے سرتاسر سیکولر ہیں اور ان میں علوم اسلامیہ اور ان سے متعلق تحقیق و ریسرچ کی یا تو گنجایش نہیں ہے یا انھیں وہ معتبر حیثیت نہیں دی گئی ہے جس کے کہ یہ علوم مستحق ہیں، دوسرا مسئلہ ان اداروں میں مناسب اشخاص کا ہے جو ایک طرف علوم اسلامیہ پر حاوی ہوں اور دوسری طرف جدید علوم سے بھی اچھی طرح واقف ہوں۔ صورت یہ ہے کہ جدید نظام تعلیم کے ساختہ و پرداختہ افراد کو اسلام اور علوم اسلامی کے بارے میں کوئی خاص واقفیت نہیں ہوتی۔ عام

طور سے اسلام سے متعلق ان کا مطالعہ مستشرقین کی کتابوں تک محدود ہوتا ہے لیکن خود مستشرقین کا یہ حال ہے کہ انھوں نے اسلام کا مطالعہ و تجزیہ ایک زندہ حقیقت سمجھ کر نہیں بلکہ اسے ایک جسدِ بے روح تصور کر کے، ایک تاریخی واقعہ کے طور پر کیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ان کے اکثر و بیشتر مُسلم تلامذہ بھی ایک لحاظ سے مستشرق ہی ہیں۔

اس پورے مسئلہ پر ایک عرصے تک غور و فکر کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ فکرِ اسلامی کی نئی تشکیل کے سوتے مدرسوں ہی میں پھوٹ سکتے ہیں جو ہماری غفلت سے بڑی حد تک 'وادِ غیر ذی زرع' بن کر رہ گئے ہیں۔ اس کے لیے ہمیں اپنی آزاد تعلیم کا جو مدرسوں میں ہوتی رہی ہے اور آئندہ بھی وہیں ہوگی، ایک نیا نقشہ بنانا ہوگا۔ ایک نیا نظام جو زندگی اور وقت کی چال کے مطابق ہو، ان مدرسوں کے احاطہ میں مختلف نوعیت کے علمی نصاب پڑھائے جاتے ہوں لیکن یہ نصاب اس طرح مربوط ہوں کہ دنیوی علوم اور دینی علوم دونوں فکرِ اسلامی کی نئی تشکیل میں ایک دوسرے کے شریک کار رہیں، دین اور دنیا کے علم میں اگر ربط ہوگا تو ہماری انفرادی و اجتماعی زندگی میں بھی ربط اور اتحاد ہوگا۔ ورنہ انتشار اور بحران کی جو کیفیت آج ہے وہ اسی طرح باقی رہے گی۔ وقت اور ہمارے بیچ میں اونچی دیوار اسی طرح کھڑی رہے گی جیسے کہ آج ہے۔ ایسی جماعتوں اور قوموں کے ساتھ وقت کے سیل کا سلوک ہمیشہ ایک رہا ہے اُنھیں اس نے بے کار اور نکما سمجھ کر خس و خاشاک کی طرح چھانٹ دیا اور اپنے ساتھ لے جانے سے انکار کر دیا ہے۔

تم اللہ کی سنّتوں میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں پاؤ گے۔

عبدالسلام قدوائی ندوی

اسلامی شریعت اور وقت کے تقاضے

عرصے سے یہ خیال پھیل گیا ہے کہ اسلام زمانے کا ساتھ نہیں دے سکتا اور اسلامی شریعت جدید حالات میں قابل عمل نہیں ہے۔ اس وقت مسلمان حکومتوں کی کمی نہیں ہے۔ سابق حکومتوں کے علاوہ گزشتہ جنگ عظیم کے بعد ایشیا اور افریقہ میں بہت سی نئی مسلم حکومتیں قائم ہو گئی ہیں۔ لیکن اسلامی نظام پورے طور پر کہیں نافذ نہیں ہے۔ بعض سربراہان مملکت اس کی تمنا رکھتے ہیں کہ اپنے یہاں اسلامی قوانین جاری کریں اور وقتاً فوقتاً اپنی اس آرزو کا اظہار بھی کرتے رہتے ہیں۔ مگر نہ پورے طور پر اسلامی دستور بن پاتا ہے نہ شریعت پر خاطر خواہ عمل ہو پاتا ہے۔ یہ تو ان ممالک کا حال ہے جن کے حکمران اسلام پسند اور اسلامی نظام کے نفاذ کے آرزومند سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن بہت سے ملک اس خیال کو ترک کر چکے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس نئے زمانے اور جدید تہذیب و تمدن کے دور میں اسلامی شریعت پر عمل ممکن نہیں ہے اس وقت دنیا میں سیاسی اور معاشی حالات اس نوعیت کے ہیں کہ ان کے اندر اسلامی قوانین کی گنجایش نہیں ہے۔ جو لوگ زیادہ جری اور بے باک ہیں وہ برملا یہ باتیں کرنے لگے ہیں کچھ دبی زبان سے کبھی کبھی کچھ کہہ دیتے ہیں اور جو خاموش ہیں ان کا طرز عمل اس کا اعلان کر رہا ہے۔

یوں تو صدیوں سے مکمل طور پر خالص شریعت کا نفاذ متروک ہے، مدتوں سے

شریعت میں غیر شرعی قوانین کے پیوند لگ رہے ہیں اور اسلامی نظام میں غیر اسلامی آئین پیوست کیا جارہا ہے لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد جب مصطفےٰ کمال نے ترکی میں خلافت عثمانیہ کے ساتھ ساتھ اسلامی قوانین کو بھی ختم کر کے وہاں پورے طور پر یورپی قوانین نافذ کر دیے تو صورت حال اس طرح کھل کر سامنے آگئی کہ کسی تاویل کی گنجایش نہیں رہی۔ اس کمالی انقلاب کے خلاف دنیائے اسلام میں شدید ردعمل ہوا مگر بقول مولانا ابوالکلام آزاد:

"یہ اس عقیم نصاب تعلیم کا نتیجہ تھا جس نے نئے انداز نظر کو نظر انداز کیا اور ان علما کا قصور تھا جو ہنوز افلاطون و ارسطو کے در کی جاروب کشی میں مصروف ہیں۔ دنیا بدل گئی ہے علوم و فنون کہاں سے کہاں پہنچ گئے ہیں فکر و نظر کا معیار کچھ سے کچھ ہوگیا ہے۔ ذہنوں کے سانچے یکسر بدل گئے ہیں لیکن ہمارے علما ہنوز یونانیوں کے پس خوردہ پر قناعت کیے ہوئے ہیں۔ وہ عصر حاضر کے مسائل فرسودہ کتابوں سے حل کرنا چاہتے ہیں اور نئے سوالات کے جواب پرانی کتابوں میں تلاش کر رہے ہیں۔ اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ ہم کسی کو برا بھلا کہیں اور بڑھتی ہوئی لادینیت پر صف ماتم بچھائیں بلکہ اصل خرابی کو سمجھیں۔ زمانے کے تقاضوں سے آشنا ہوں۔ نئے انداز نظر سے واقفیت حاصل کریں۔ جدید علوم و فنون کو نصاب میں شامل کریں۔ مذہب کے اصل سرچشموں تک رسائی حاصل کریں۔ تقلید جامد کے شیوۂ قدیم کو ترک کریں۔ کتاب و سنت کے اصل نصوص کو غور و فکر کا مرکز بنائیں۔ نظر میں وسعت اور فکر میں گہرائی پیدا کریں۔ خود ساختہ رسم و رواج کی بندشوں سے آزاد ہوں۔ اگر ہم نے ایسا کر لیا تو عصر حاضرہ کی مشکلات کو حل کر سکیں گے۔ اور لادینی کے سیلاب کو روک سکیں گے ورنہ ہماری کہنہ دیواروں میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ وقت کے اس تیز و تند دھارے کو روک سکیں[1]۔"

مولانا عبیداللہ سندھی مرحوم اس زمانے میں ہندستان سے باہر یورپ میں

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم الحروف کا مضمون "مولانا آزاد کی ایک آرزو" رسالہ جامعہ، دہلی، اپریل ۱۹۶۳ء

جلاوطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ ان پر برطانوی حکومت کے خلاف ایک آزاد ہندستانی حکومت کے قیام کے لیے جدوجہد کا الزام تھا مولانا عبیداللہ شیخ الہند مولانا محمود حسن کے ممتاز شاگرد تھے۔ شیخ کی بصیرت آفریں تعلیم و تربیت کے علاوہ خود ان کا مطالعہ بھی بہت وسیع تھا۔ وہ شاہ ولی اللہ دہلوی کے مجتہدانہ اور مجددانہ خیالات سے گہری واقفیت رکھتے تھے۔ ان کی نظر کتاب و سنت پر عمیق تھی۔ وہ روح اسلام کی غیر معمولی فہم اور شریعت کے حکم و مصالح سے عارفانہ آگاہی رکھتے تھے۔ اس کے ساتھ چونکہ وہ تہذیب جدید کے مرکزوں میں مدتوں رہے تھے۔ متعدد انقلاب ان کی نگاہوں سے گزر چکے تھے۔ اور بڑی بڑی انقلابی تحریکوں کے سربراہوں سے ان کی ملاقات تھی۔ اس لیے وہ عصر حاضر کے تقاضوں کو خوب سمجھتے تھے۔ اور ان حالات میں احکام الٰہی کے انطباق کا اچھا سلیقہ رکھتے تھے۔ ہندستان واپس آنے کے بعد مولانا سندھی نے ایک بار مجھ سے خود بیان کیا تھا کہ جب انھوں نے ترکی انقلاب اور کمالی اصلاحات کا ذکر سنا تو وہ ترکی گئے۔ وہاں کے ارباب حل و عقد سے ملے اور انھیں بتایا کہ قرآن مجید میں کتنی وسعت اور سنت نبوی میں کیسی جامعیت ہے۔ ہمیں قانون سازی کے لیے کسی اور سمت نظر اٹھانے کی ضرورت نہیں ہے۔ زمانے کے سارے انقلابات خالق کائنات کے علم میں ہیں۔ اس نے اپنی کتاب میں ہر دور کی ضروریات کا خیال رکھا ہے۔ اور جدید سے جدید مسائل کے حل کی راہ دکھائی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں آیات الٰہی کو حالات پر منطبق کرنے کا سلیقہ سکھایا ہے۔

مولانا نے کتاب و سنت کی روشنی میں ترک مدبرین کو تفصیل سے سمجھایا کہ کس طرح اسلامی قوانین کسی دقت کے بغیر موجودہ ماحول میں نافذ کیے جا سکتے ہیں۔ ان کی اس گفتگو سے ترک رہنما بہت متاثر ہوئے اور یہ بات ان کے ذہن نشین ہو گئی کہ اسلام کے دائرے میں درحقیقت کوئی تنگی نہیں ہے۔ مگر ان کے یہاں چونکہ نیا دستور نافذ ہو چکا تھا اور جدید قوانین و ضوابط رائج ہو چکے تھے۔ جن میں مزید تغیر و تبدل سے ملک کے استحکام میں تزلزل اور اندرونی و بیرونی طور پر طرح طرح کے فتنوں

کا اندیشہ تھا اس لیے ان لوگوں نے اس مرحلے پر کسی جدید اقدام سے معذوری ظاہر کی۔ مولانا نے یہ بھی کہا کہ تجربے کی غرض سے کوئی ایک ضلع ان کے حوالے کر دیا جائے تاکہ وہاں اسلامی قوانین کو عمل میں لا کر موجودہ زمانے میں دنیا کو ایک کامیاب اسلامی ریاست کا نمونہ دکھایا جا سکے۔ لیکن ترک رہنماؤں نے کہا کہ اگر آپ جیسے صاحب علم و بصیرت مفکر ہمیں پہلے مل گئے ہوتے تو آج ہماری تاریخ کچھ اور ہوتی مگر اب بین الاقوامی صورت حال اس کی اجازت نہیں دیتی کہ موجودہ آئین کو منسوخ کر کے نیا دستور نافذ کیا جائے اور پھر اندرونی و بیرونی خطروں کو سر اٹھانے کا موقع دیا جائے۔

مسلمان اسلام کو خدا کا آخری دین، قرآن مجید کو آخری کتاب اور اپنے پیغمبر (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو آخری پیغمبر سمجھتے ہیں۔ ایسی صورت میں اسلامی شریعت کو کس طرح جامد سمجھا جا سکتا ہے۔ جب قیامت تک قرآن مجید زندگی کا دستور العمل اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت معیار عمل ہے تو ان کے اندر قدرتاً ایسی لچک ہونی چاہیے کہ اس تغیر پذیر دنیا میں اسلامی احکام پر عمل میں کوئی دشواری محسوس نہ ہو۔ دراصل بات یہی ہے مگر علم کی کمی، فہم کے قصور، زمانے کے تقاضوں سے ناواقفیت، جرأت کے فقدان اور قدامت پسندی کی بنا پر کسی نئے رُخ پر قدم بڑھانے کی ہمت نہیں ہوتی ہے اور جب کوئی نیا مسئلہ سامنے آتا ہے تو اس کے حل کے لیے علما فقہ و فتاویٰ کی پرانی کتابوں کی طرف رجوع ہوتے ہیں حالانکہ جن مصنفین نے یہ کتابیں لکھی ہیں ان کے سامنے نہ تو یہ جدید حالات تھے نہ وہ موجودہ تقاضوں سے باخبر تھے ان لوگوں نے اپنے دور کے مسائل پر غور کیا اور جو مشکلات ان کے سامنے پیش آئیں کتاب و سنت کی روشنی میں انھیں حل کرنے کی کوشش کی اور زمانے کی رفتار، لوگوں کی ضروریات کا اندازہ کر کے کچھ آئندہ رونما ہونے والے واقعات کے بارے میں بھی مشورے دیے لیکن انسانی دور بینی اور قیاس آرائی کی ایک حد ہوتی ہے کوئی کیسا ہی بصیر اور کتنا ہی صاحب فکر و نظر ہو وہ صدہا برس آگے کے حالات کا پورا اندازہ نہیں کر سکتا ہے دور دراز مستقبل کو بے حجاب دیکھنا کسی انسان کے بس میں نہیں ہے وہ صرف ماضی کے واقعات

اور حال کے تجربوں ہی سے مستقبل کو قیاس کرسکتا ہے اس قیاس میں قدم قدم پر غلطیوں کا صرف امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ہوتا رہتا ہے۔ اس کا تجربہ ہم سب کو ہے پچاس برس پہلے کیا خیالات تھے اور اب حالات کس قدر دگرگوں ہیں۔ جب صرف نصف صدی میں صورت حال قیاس و اندازے سے اس درجہ مختلف ہوسکتی ہے تو سینکڑوں برس آئندہ کے مسائل کو گزشتہ صدیوں کے مفتی و فقیہ کس طرح سمجھ سکتے تھے۔ علیم و بصیر ذات صرف خدا کی ہے جس کے سامنے ماضی بے نقاب اور مستقبل بے حجاب ہے زمان و مکان کے سارے تغیرات اس کے علم میں ہیں۔ اس نے ہر دور کی ضرورتوں کے مطابق ہدایات دی ہیں اور ان ہدایات کو اپنی آخری کتاب میں ایسے جامع دور رس، حامل حقائق اور معانی آفرین الفاظ میں بیان کیا ہے جن کی جامعیت، وسعت اور گہرائی زمان و مکان کی ساری وسعتوں پر محیط اور ماضی و مستقبل کے تمام مسائل پر حاوی ہے۔ قرآن مجید اسی لیے پورا کا پورا یکبارگی نازل نہیں کیا گیا بلکہ حالات اور ضروریات کے مطابق اور حوادث و واقعات کے پیش نظر آہستہ آہستہ ۲۳ برس تک اترتا رہا تاکہ آیات الٰہی کے مطالب ذہن نشین ہوں۔ ان کی ہمہ گیری کا اندازہ ہو اور رواں دواں زندگی میں ان کے انطباق کی صلاحیت پیدا ہو۔ نظر کو کجی اور فکر کو غلط اندیشی سے بچانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے نبی معصوم کو نگرانی اور رہنمائی پر مامور کیا اور حکم دیا کہ اپنے اصحاب کے دلوں کا تزکیہ کریں پھر انھیں کتاب الٰہی کی تعلیم دیں اور ایسی حکمت سکھائیں جس سے منشاء ایزدی کے سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو۔ حکم و مصالح اور علل و اسباب کا ادراک ہو۔ احکام ربانی کے نفاذ کا ڈھنگ آئے اور حالات پر ان کے انطباق کی مشق ہو۔ قرآن مجید نے جا بجا ان مصالح کی طرف اشارہ کیا ہے اور ٹھہر ٹھہر کر تھوڑا تھوڑا نازل کرنے کے فوائد بتائے ہیں۔ اس کے ساتھ اس پر بھی زور دیا ہے کہ بے خیالی کے ساتھ ورق گردانی نہ کی جائے بلکہ عقل و فہم اور تفکر و تدبر کے ساتھ قرآن کا مطالعہ کیا جائے اور غور کرکے منشاء ربانی کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اسے بروئے کار لانے کے لیے ذہن کو ہموار اور قوائے عمل کو تیار کیا جائے۔

اللہ کا منشا یہ ہے کہ قرآن مجید ہر وقت مسلمانوں کی نگاہوں کے سامنے رہے اور ان کی زندگی کا دستور العمل بن جائے۔ اس نے اس طرح اسے روزمرہ کے معمول میں داخل کر دیا کہ پیدائش سے موت تک کسی موقع پر اسے نظر انداز نہ کیا جا سکے۔ اس نے قرآن مجید کے حفظ کا اہتمام کیا اس کی تلاوت کی تاکید کی اور اس کے مطالب کو سمجھنے اور سمجھ کر عمل کرنے کی تلقین کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی برابر اس جانب توجہ دلائی۔ "حج وداع" کے موقع پر جب آخری ہدایات دیں تو کتاب و سنت کی اہمیت ذہن نشین کی اور فرمایا کہ میں تمھارے درمیان اللہ کی کتاب اور اپنی سنت دو ایسی باوزن چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں جن کو اگر مضبوطی سے پکڑے رہو گے تو کبھی گمراہ نہ ہو گے۔ صحابۂ کرام نے اس ارشاد کو نصب العین بنا لیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کو زندگی کے کسی دور میں دشواری پیش نہیں آئی۔ عہد رسالت کے بعد اسلام کے دائرے میں کتنی عظیم الشان توسیع ہوئی صرف حضرت عمرؓ کے زمانے میں تقریباً ساڑھے بائیس لاکھ مربع میل کا علاقہ فتح ہوا۔ قیصر و کسریٰ کی وسیع مملکتیں اسلامی سلطنت میں شامل ہو گئیں اور روم و ایران کی مہذب اور متمدن قومیں اسلام کی حلقہ بگوش ہو گئیں۔ غور کیجیے یہ کتنا بڑا انقلاب تھا کہ عرب کے صحرا نشین رومی و ایرانی شہنشاہی کے وارث بن گئے اور تہذیب و معاشرت، معیشت و سیاست اور حکومت و جہاں بانی کے مسائل حل کرنے لگے جن لوگوں نے کبھی چند مواضعات کا بھی انتظام نہیں کیا تھا وہ اب لاکھوں بستیوں اور شہروں کی دیکھ بھال کر رہے تھے اور اس خوبی کے ساتھ کہ لوگ پرانے حاکموں کو بھول گئے۔ حضرت عمرؓ ہی کو لیجیے جن کی جہاں گیری و جہاں داری اور جہاں بانی و جہاں آرائی کی مدح و ستایش میں مورخین رطب اللسان ہیں۔ اسلام سے پہلے کسی ایک قبیلے کی سرداری بھی تو انھیں حاصل نہیں ہوئی تھی پھر یہ کیا ہے کہ جب بڑے بڑے مہذب و متمدن ممالک ان کے قبضے میں آ جاتے ہیں تو ان کا ایسا اچھا انتظام کرتے ہیں کہ اس کی نظیر سے تاریخ کے اوراق خالی ہیں۔ کتاب الٰہی کے مطالعے اور سنت نبوی کے مشاہدہ کے سوا انھوں نے نہ کوئی اور تعلیم حاصل کی نہ درس گاہ نبوت کے سوا کہیں سے کچھ استفادہ

کیا تھا۔ لیکن کتاب و سنّت کے مطالعے اور تربیت نبوی کے اثر سے ان کے اندر ایسی صلاحیت پیدا ہو گئی تھی کہ جس کام کو ہاتھ میں لیتے تھے کامیابی قدم چومتی تھی۔ یہی حال درگاہ نبوت کے تمام فیض یافتگان کا تھا۔ ان میں سے ہر ایک آج تک امت کے لیے دلیل راہ اور نمونۂ عمل ہے۔

خلافت راشدہ کے بعد اموی اور عباسی حکام و فرماں روا ذاتی زندگی میں جادۂ اعتدال سے ہٹ گئے تھے تاہم اس وقت ایسے روشن ضمیر اور صاحب بصیرت اصحاب موجود تھے جنھوں نے سلطنت کو اسلامی قوانین کے دائرے سے باہر نہیں نکلنے دیا اور مطلق العنان فرماں رواؤں کی خودسری کو حد سے بڑھنے کا موقع نہیں دیا۔ حضرت عروہ بن زبیر، ابن شہاب زہری، امام شعبی، رجا بن حیات قاضی ابو یوسف اور قاضی یحییٰ بن اکثم کے کارنامے آب زر سے لکھے جانے کے لائق ہیں ان کے صلاح و تقویٰ، علم و فضل، عقل و حکمت اور سیاست و تدبر نے عوام و خواص دونوں کو ان کا گرویدہ اور تابع فرمان بنا دیا تھا۔

اگر یہ لوگ جمود پسند ہوتے اور کتاب و سنّت سے مسائل کے اخذ کی ہمّت نہ کرتے تو محض اقوال پیش کے سہارے اتنی عظیم الشان سلطنت کو شریعت کے تابع نہ رکھ سکتے تھے۔ فقہ کی کتابوں کا غور سے مطالعہ کیا جائے تو ان کی جرأت و بصیرت اور عقل و حکمت کے نمونے قدم قدم پر نظر آئیں گے۔ قاضی ابو یوسف امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں۔ اور ان کا بے حد احترام کرتے ہیں۔ مگر مقلد جامد نہیں ہیں جہاں ان کی رائے انھیں صحیح معلوم نہیں ہوتی بے دھڑک اختلاف کرتے ہیں فقہ کی کوئی کتاب اٹھا لیجیے ان کا مدلّل اختلاف تقریباً ہر صفحے پر نظر آئے گا۔ یہی روش امام محمد اور دوسرے شاگردوں کی ہے کہ استاد کی عظمت کے اعتراف اور عقیدت کے اظہار کے باوجود مسائل میں مجتہدانہ رائے رکھتے ہیں۔ جب تک علما و فقہا کتاب و سنّت کی طرف رجوع کرتے رہے حالات کے انقلاب کے باوجود شریعت کی بالادستی قائم رہی لیکن جب بزرگوں کے اقوال ہی پر دار و مدار رہ گیا۔ تو شریعت پر عمل دشوار نظر آنے لگا اور شریعت سلطنتوں کے دستور اور حکومتوں کے آئین کے بجائے عائلی قانون کی سطح پر اتر آئی اور اب تو اس محدود دائرے

میں بھی اس کی بالادستی پر حرف گیری کی جانے لگی ہے لیکن ہم اب بھی شریعت کے اصل ماخذ کی طرف رُخ کرنے کے بجائے بعد کے فقہا کی کتابوں ہی کو چھان رہے ہیں۔ یوں ہم خیرالقرون کی برتری کا اعتقاد رکھتے ہیں اور عہد رسالت و دور صحابہ کی اہمیت کے قائل ہیں لیکن مسائل میں بعد کے مصنفین ہی پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں اور اب تو ہمارا انحطاط اس درجہ کو پہنچ گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور ان کے شاگردوں کے بجائے اپنے اساتذہ اور مرشدوں ہی کو مرجع کل سمجھنے لگے ہیں اور انھیں کے رسائل و ملفوظات کو اسلام کا ترجمان اور دین کا شارح سمجھتے ہیں۔ یہ عوام کی بات نہیں ہے کہ وہ تو کالانعام ہوتے ہی ہیں اکثر خواص اور اہل علم کا بھی یہی حال ہے۔ میں نے اچھے خاصے ذی علم لوگوں کو اردو کی معمولی کتابیں اس عقیدت کے ساتھ پڑھتے دیکھا ہے گویا وہ تحقیق کا شاہکار ہیں۔

اس علمی انحطاط اور ذہنی پستی کو دیکھ کر بڑی مایوسی ہوتی ہے۔ مشکل یہ ہے کہ سوسائٹی پر ایسے ہی حضرات کا اثر ہے جو لوگ راہ عام سے بلند ہو کر سوچتے ہیں ان کو کسی نئی تحقیق کو برملا پیش کرنے کی ہمت نہیں ہوتی اگر کسی کے منہ سے کبھی کوئی بات نکل جاتی ہے تو اس کا ایسا احتساب ہوتا ہے کہ یوم الحساب یاد آجاتا ہے۔ لیکن اگر اسلام کو اس تغیر پذیر دنیا کا دستورالعمل بنانا ہے تو دین کے اصل سرچشموں کی طرف رجوع ناگزیر ہے۔ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ کتاب الٰہی کے الفاظ میں ایسی جامعیت، وسعت اور گہرائی ہے کہ ہر دور میں اس سے رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے اور کی جاتی رہی ہے۔ تفسیروں کا سرسری مطالعہ بھی یہ واضح کر دے گا کہ کس طرح حالات کے تغیر اور خیالات کی تبدیلی نے مفسرین پر نئے مطالب منکشف کیے ہیں۔ مفسرین کی تحقیقات سے ہمارے سامنے غور و فکر کی نئی راہیں ضرور سامنے آتی ہیں لیکن یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ مفسرین کی رائے ہے۔ قرآن کا حقیقی مطلب نہیں ہے۔ جس طرح حالات نے ان کے سامنے نئی راہیں کھولیں، اسی طرح آئندہ زمانے میں محققین کی نظر دوسرے پہلوؤں پر بھی پڑ سکتی ہے۔ عہد صحابہ میں بھی اس کی نظیریں مل جاتی ہیں۔ مثلاً عراق کی فتوحات کے

بعد صحابہ کا اصرار تھا کہ ساری مفتوحہ آراضی مالِ غنیمت کے اصول پر فوج کے درمیان تقسیم کردی جائے لیکن حضرت عمرؓ کا خیال تھا کہ اگر ایسا ہوا تو سلطنت چھوٹی چھوٹی زمینداریوں میں بٹ جائے گی۔ اس کی وجہ سے نہ اجتماعی نظام قائم ہو سکے گا اور نہ سلطنت کی حفاظت کا خاطر خواہ انتظام ہو پائے گا لیکن دوسرے صحابہ سابق نظائر کی بنا پر تقسیم پر مصر تھے بالآخر سورہ حشر کی آیت "والذین جاء وامن بعدھم" نے تقسیم کے خلاف فیصلہ کردیا۔ یہ آیت سب کے سامنے تھی لوگ تلاوت بھی کرتے رہتے تھے مگر اس کا یہ خاص پہلو اس سے پہلے کسی کے ذہن میں نہیں آیا تھا مگر جب اس موقع پر پڑھی گئی تو سب کی آنکھیں کھل گئیں"۔ سیھزم الجمع ویولون الدبر" مکہ معظمہ میں نازل ہو چکی تھی لیکن یہ کسی کے ذہن میں نہ تھا کہ اس کے اندر فتح بدر کا اشارہ موجود ہے عین موقع پر وحی الٰہی نے اس راز کو فاش کیا تو سب کے دل اس بشارت سے کھل گئے۔ اس قسم کی مثالیں بہت ہیں لیکن اختصار کی وجہ سے سردست صرف اتنے ہی پر اکتفا کی جاتی ہے۔

بعض اوقات الفاظ کی تعبیر میں بھی وسعت سے کام لیا گیا ہے۔ مثلاً حضرت عمرؓ زکوٰۃ کی مد سے ذمی یہودی اور عیسائی اہل حاجت کی مدد جائز سمجھتے ہیں اور "انما الصدقات للفقراء والمساکین" سے استدلال کرتے ہیں (الفاروق بحوالہ کتاب الخراج صفحہ ۷۲) قاضی ابو یوسف نے بھی زکوٰۃ کی مد سے سڑکوں اور راستوں کی مرمت کی اجازت دی ہے۔

قرآن فہمی کے سلسلے میں اس پہلو پر بھی گہری نظر کی ضرورت ہوتی ہے۔ لفظ کی حقیقت کیا ہے وہ کس مفہوم کے لیے وضع کیا تھا اور مختلف زمانوں میں اس کا استعمال کن معانی میں ہوا۔ نزول قرآن کے زمانے میں اس کا کیا مطلب لیا جاتا تھا۔ ان امور کی واقفیت بے حد ضروری ہے۔ بعض اوقات زمان نبوت کے بجائے بعد کے معانی ذہن میں آجاتے ہیں اور اس کی وجہ سے مفہوم کچھ سے کچھ ہو جاتا ہے۔ مثلاً محراب کا لفظ نزول قرآن کے زمانے میں شہہ نشین اور حجرہ کے معنی میں استعمال ہوتا تھا بعد کو ہمارے یہاں محراب کا تصور دوسرا ہو گیا اور اس کی وجہ سے بعض مسائل کی

نوعیت کچھ سے کچھ ہو گئی۔

دین کے اصلی ماخذ کتاب وسنّت ہی ہیں۔ اجماع اور قیاس کا درجہ ان کے بعد ہے ان میں یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ کتاب وسنّت سے انحراف نہ ہونے پائے۔ حقیقی اجماع خلافت راشدہ کے ابتدائی دور کے بعد نہیں ہو پایا۔ البتہ ایسا ہوتا رہا کہ اہل علم یا ارباب حل وعقد نے غور کر کے کوئی بات طے کرلی اور جب اس کا اعلان ہوا تو کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ اس طرح رفتہ رفتہ اس نے تواتر عملی کی شکل اختیار کرلی۔ ایسے اجتماعی فیصلے کی بھی بڑی اہمیت ہے۔ لیکن بعد کے زمانے میں جب حالات و مصالح کی نوعیت وہ نہ رہ جائے جس کی بنا پر پہلا اجتماعی فیصلہ کیا گیا تھا اس کے برعکس موجودہ حالات و مصالح کا تقاضہ کچھ اور ہو تو اس پر اہل علم نظر ثانی کر سکتے ہیں۔ البتہ کتاب وسنّت کا لحاظ ہر حال میں رکھنا پڑے گا۔ لیکن اس زمانے میں اجماع کی کیا صورت ہو اب خلافت کا مرکزی نظام باقی نہیں رہ گیا ہے۔ مسلمان حکومتوں کا نہ کسی قسم کا وفاق ہے نہ ضابطہ کے مطابق کوئی باہمی رابطہ ہے۔ ایسی صورت میں اہلِ علم کا اجتماعی فیصلہ کسی حد تک اس کا قائم مقام ہو سکتا ہے مگر علما کے مدارج استعداد اور خیالات میں اتنا تفاوت ہے کہ مشکل ہی سے کسی مسئلے میں ان کا اجماع ہو سکتا ہے۔ پھر زمانے کے حالات سے پورے طور پر باخبر نہ ہونے کی وجہ سے ان کے لیے عصری مسائل اور ان کے تقاضوں کا سمجھنا دشوار ہے۔ اس بنا پر میرے خیال میں ایک ایسی کمیٹی کی تشکیل ناگزیر ہے جس میں علوم اسلامیہ کے ماہرین کے ساتھ ایسے جدید تعلیم یافتہ حضرات شامل ہوں جو عصر حاضر کے مسائل سے گہری نظری واقفیت کے ساتھ مکمل عملی تجربہ بھی رکھتے ہوں۔ اُمید ہے کہ یہ کمیٹی غور وخوض اور بحث نظر کے بعد جو فیصلے کرے گی اسے مسلمان قبول کرلیں گے۔

قیاس واجتہاد کی تائید بعض احادیث سے ہوتی ہے مثلاً دارمی نے حضرت معاذ بن جبلؓ کا بیان نقل کیا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں عامل بنا کر یمن بھیج

رہے تھے تو آپ نے ان سے دریافت کیا کہ فیصلے کس طرح کرو گے انھوں نے عرض کیا کہ قرآن مجید میں تلاش کروں گا فرمایا اگر اس میں نہ ملے عرض کیا پھر آپ کی سنت پر نظر ڈالوں گا فرمایا اگر اس میں بھی نہ ملے عرض کیا پھر خود اجتہاد سے کام لوں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس رائے کو پسند فرمایا[1] حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو جو حکم بھیجا تھا اس میں بھی تصریح کی تھی کہ پہلے قرآن مجید کے مطابق فیصلہ کرو قرآن مجید میں نہ ہو تو حدیث نبوی سے کام لو اگر احادیث بھی خاموش ہوں تو اجماع کی طرف رخ کرو لیکن جب ان ماخذ میں کچھ نہ ملے تو پھر خود اجتہاد کرو (کنز العمال ۳ صفحہ ۱۷۴) اور حضرت ابو موسیٰ کو لکھا تھا کہ جب مسئلے میں صورت حال واضح نہ ہو اور کتاب و سنت میں اس کا ذکر نہ ہو تو اس کی مثالوں اور نظیروں پر غور کرو پھر قیاس کرو[2] انھیں روایات وہدایات کی روشنی میں کتاب و سنت اور اجماع کے بعد قیاس کو استنباط مسائل کا مستقل ذریعہ قرار دیا گیا اور اس کے لیے مفصل قواعد و ضوابط بنائے گئے۔

ان امور کے علاوہ مسائل کے استنباط میں حکم و مصالح علل و اسباب عرف و رواج کا بھی لحاظ کیا جاتا رہا ہے نیز حالات کی نزاکت، وقت کی مشکلات اور ابتلائے عام کا خیال بھی ہمیشہ رکھا گیا ہے۔ خود قرآن مجید نے ان امور کا ذکر کیا ہے انسان بھوک سے مر رہا ہو تو جان بچانے کے لیے حرام غذا کھائی جا سکتی ہے۔ مجبوری کی حالت میں اپنی حفاظت کے لیے جھوٹ بولا جا سکتا ہے خلاف ایمان باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ اسی طرح خوف کی بنا پر بدکاری و بداعمالی جیسے گناہ بھی سرزد ہو جائیں تو اللہ کی طرف سے معافی کی امید دلائی گئی ہے حدود و تعزیرات کے نفاذ میں بھی حالات کی بنا پر مراعات کی گئی ہیں مثال کے لیے چوری کے سلسلے میں فقہا کی رائیں ملاحظہ ہوں۔ قحط سالی کے زمانے میں خود حضرت عمر نے چوری کی سزا کا نفاذ روک دیا تھا۔ بہر حال اس مختصر مضمون میں زیادہ تفصیل کی گنجایش نہیں ہے لیکن امید ہے کہ ان اشارات سے معاملے کی وضاحت میں کچھ نہ کچھ مدد ضرور ملے گی۔

---

[1] علامہ کوثری نے اس حدیث کے تمام طرق جمع کر دیے ہیں۔ حافظ ابن قیم نے بھی اعلام الموقعین میں اس کا ذکر کیا ہے اور اسے قابل اعتبار قرار دیا ہے۔ [2] دار قطنی ص ۸۶۔

مشیر الحق

علم کلام اور شریعت کی نئی تعبیر

کیا شریعت کی نئی تعبیر کلامی مباحث کو چھیڑے بغیر ممکن ہے؟ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اپنے ذہن میں علم کلام اور شریعت کے مفہوم کو متعین کریں۔

علم کلام میں عام طور سے مابعد الطبیعاتی مسائل سے بحث کی جاتی ہے۔ اور شریعت ان قرآنی قوانین کا نام ہے جنھیں فقہائے کرام نے سنتِ نبوی، قیاس اور اجماع کی بنیاد پر مرتب کیا ہے۔ اور جن کا تعلق اخروی زندگی کے علاوہ بہت حد تک براہ راست ہماری موجودہ زندگی سے ہے۔ اس طرح بظاہر علم کلام اور شریعت کے دائرہ کار، بالکل الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو شریعت کی کسی نئی تعبیر کے لیے علم کلام کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ لیکن کیا یہ مفروضہ صحیح بھی ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ ایسا نہیں ہے۔ میرے خیال میں شریعت کی نئی تعبیر کے لیے کلامی مباحث کے دلدل میں اُترے بغیر چارہ نہیں ہے۔

ہمارا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ، ابتدائے آفرینش سے انسانوں کی ہدایت کے لیے وقتاً فوقتاً انبیا کو بھیجتا رہا ہے اور ان کے ذریعے اپنا پیغام لوگوں تک پہنچاتا رہا ہے۔ تاریخی حیثیت سے رسالت کا یہ سلسلہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس پر پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے۔ یوں، ہمارے عقیدے کے مطابق اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے اپنا مکمل پیغام قرآن کی شکل میں انسانوں کے حوالے کر دیا۔ اب نہ تو کوئی رسول آئے گا، اور نہ کوئی الہامی کتاب انسانیت کو دی جائے گی۔ اس عقیدہ کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہم قرآن کو قیامت تک کے لیے، ہر ملک و ملت کے واسطے

آخری کتاب ہدایت تسلیم کریں۔ اگر کوئی شخص یہ عقیدہ نہیں رکھتا تو ہم اسے مسلمان نہیں کہہ سکتے علمی طور سے اگر دیکھا جائے تو درحقیقت اسی عقیدہ نے فقہ کے ان اصولوں کو جنم دیا ہے، جن کی بنیاد پر قرآنی آیات سے ماضی میں مختلف قوانین کا استنباط کیا گیا ہے، اور اسی عقیدے نے قرآن کو دوامی حیثیت بھی دی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت اس کا علام الغیوب ہونا ہے۔ ازل سے لے کر ابد تک، ہر قسم کے پیش آنے والے واقعات کا اسے علم تھا، اور ہے۔ قرآن اسی علم کا آئینہ دار ہے۔ چوں کہ اب کوئی دوسرا قرآن نہیں آئے گا، اس لیے ہمیں ہدایت کی گئی ہے کہ جب بھی کوئی مسئلہ ہمارے سامنے آئے تو اس کا حل ہم قرآن میں تلاش کریں۔ یہ تلاش کس طرح کی جائے گی، اس کا سبق ہمیں معاذ بن جبلؓ کی اس روایت کے ذریعے سکھایا گیا ہے جس میں سنت نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور قاضی کی اپنی فہم وبصیرت کے سہارے وحی کے مفہوم کو متعین کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔[1]

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن کی حیثیت دوامی ہے، تو ہمیں یہ ضرور سوچنا چاہیے کہ ہم دراصل کس بات کا دعویٰ کر رہے ہیں۔ بظاہر سننے میں یہ جو ایک معمولی سا جملہ ہے، حقیقتاً اپنے اندر ایک پوری کلامی دنیا چھپائے ہوئے ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ "دوامی" کیا چیز ہے۔ وحی کا وہ مفہوم جو خدا کے علم میں ہے، یا اس کا وہ مطلب جسے فہم انسانی نے اخذ کیا ہے؟ وحی کی انسانی تشریح کو اگر ہم دوامی تسلیم کریں تو پھر لامحالہ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ انسان اللہ تعالیٰ کے علم کا مکمل ادراک کر سکتا ہے، حالانکہ ایسا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ مکمل ادراک کے لیے اور کچھ نہیں تو کم از کم علم غیب

---

[1] ابوداؤد اور ترمذی کی ایک روایت کے مطابق آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجتے وقت ان سے پوچھا کہ جب کوئی مقدمہ تمھارے سامنے پیش ہوگا تو تم فیصلہ کن بنیادوں پر کروگے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اس پر آں حضرتؐ نے سوال کیا کہ اگر کتاب اللہ میں واضح ہدایات نہ ملیں تب کیا کروگے۔ انھوں نے جواب دیا کہ اس صورت میں اللہ کے رسول کے اسوہ کو اپنا رہنما بناؤں گا۔ آں حضرتؐ نے مزید سوال کیا کہ اگر اسوۂ رسول میں بھی کوئی بات نہ ملی تو؟ یہ سن کر حضرت معاذؓ نے کہا کہ تب میں اپنی عقل پر بھروسہ کروں گا۔ ان جوابات سے آں حضرتؐ بہت خوش ہوئے اور حضرت معاذؓ کی تعریف کی۔

پر پوری دست رس ضروری ہے اور جس کے بارے میں قرآن کا بھی ارشاد ہے اور علما کا بھی اتفاق ہے کہ انسان کو علم غیب حاصل نہیں ہے۔ ایسی صورت میں ہم یہ دعویٰ کیسے کرسکتے ہیں کہ سنت، قیاس اور اجماع کے سہارے علمائے اسلام نے وحی الٰہی کی جو تشریح ماضی میں کی ہے یا مستقبل میں کریں گے، وہ علم خداوندی کی مکمل عکاسی ہوگی۔ اس بات کی وضاحت کے لیے ہم قرآن کا کوئی سا حکم بھی بطور مثال کے لے سکتے ہیں۔ مثلاً چوری کے بارے میں وحی کو لیجیے۔ قرآن میں صرف چور کے قطع ید کا ذکر ہے، لیکن اس چھوٹی سی آیت کو سامنے رکھ کر فقہائے بے شمار احکام کا استنباط کیا ہے جو تمام کے تمام شریعت کا جزو کہلاتے ہیں۔ چور کسے کہیں گے، چوری کی تعریف کیا ہے، کن حالات میں سزا کا نفاذ ہوگا، کب نہیں ہوگا؟ یہ تمام مسائل درحقیقت علم خداوندی کو سمجھنے کی انسانی کوشش کا نتیجہ ہیں۔ اب اس صورت میں دوامی کسے کہا جائے گا، قرآنی آیت "السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَیْدِیَھُمَا" (چور اور چورنی کے ہاتھوں کو کاٹ دو) کے اس مفہوم کو جو نزول وحی کے وقت خدا کے علم میں تھا، یا ان تمام شرعی قوانین کو جنھیں اس آیت کی روشنی میں مستنبط کیا گیا ہے!

جہاں تک آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک کا تعلق ہے، یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ کے بارے میں علم غیب کا مسئلہ بہت حد تک مختلف فیہ ہے۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جن کا ایمان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب حاصل تھا۔ ان کے نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے، تو کہا جاسکتا ہے کہ وحی کی تشریح جس حد تک براہ راست آپؐ کی طرف منسوب ہے، اسے دوام کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ بھی تصویر کا صرف ایک ہی رُخ ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب سے متصف ماننے والے لوگ بھی صرف اس بات کا دعویٰ کرسکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں وحی کا جو ہمہ جہتی اور کل زمانی مفہوم ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے پوری طرح واقف تھے۔ لیکن بذات خود واقف ہونا اور اس علم کو عام کردینا، دو بالکل الگ الگ چیزیں ہیں۔ رسول اللہ صلعم کے علم غیب سے یہ نتیجہ تو بہرصورت نہیں نکالا جاسکتا کہ آپ کی طرف وحی خداوندی کی جو تشریحیں منسوب ہیں، وہ وقتی ضروریات کے تحت نہ تھیں، بلکہ آیندہ پیش آنے والے واقعات کو سامنے رکھ کر آپ نے وہ تشریحیں کی تھیں۔ واقعہ یہ ہے کہ آں حضرت صلعم وحی کی تشریح و تعبیر خود اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ آپ کے اردگرد جو لوگ تھے، ان کے لیے، ان کی قوت فہم و ادراک کو سامنے

رکھتے ہوئے کرتے تھے۔ اگر آپ ایسا نہ کرتے تو آپ کی تشریحات آپ کے ہم عصروں کے لیے بے معنی ہو کر رہ جاتیں۔ اس سلسلے میں ہمیں آپ کے ارشاد ــــــ "گفتگو مخاطب کی فہم کے مطابق کرنی چاہیے" ــــــ کو ذہن میں ضرور رکھنا چاہیے۔ ہمیں اس مشہور واقعہ کو بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ایک بار آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک باغ میں چند صحابہؓ کے ساتھ تشریف رکھتے تھے۔ تھوڑی دیر کے بعد آپ نے فرمایا کہ جس نے بھی اللہ کی وحدانیت کا اقرار کر لیا، جنت اس کے لیے مقدر ہو گئی۔ ایک صحابی آپ کے اس فرمان کو لے کر دوسروں تک پہنچانے کے لیے چل پڑے۔ باغ کے دروازے پر حضرت عمرؓ سے ان کی ملاقات ہوئی۔ جب حضرت عمرؓ کو اس ارشاد کا علم ہوا تو وہ ان صحابی کو اپنے ساتھ واپس لیتے آئے اور آں حضرتؐ سے عرض کیا کہ اگر آپ کا یہ حکم عوام تک پہنچ جائے گا تو لوگ "بے عمل" ہو جائیں گے، اس لیے اس حکم کو عام کر دینا مصلحت کے خلاف ہے۔ آں حضرتؐ نے اس مشورہ کو قبول کر لیا اور حکم عام ہونے سے رہ گیا۔ یہ اور اسی قسم کے دوسرے واقعات اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحی الٰہی کی تشریح و تعبیر کرتے وقت مصالح اُمت کو ذہن میں ضرور رکھتے تھے۔ کیونکہ اگر آپ ایسا نہ کرتے تو آپ کی تشریحات آپ کے ہم عصروں کے لیے بے معنی ہو کر رہ جاتیں۔ اس لیے اگر موجودہ تشریحات نبوی کو دوام کا درجہ دے دیا جائے تو پھر ہمیں لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو علم غیب تھا ہی آپ کے صحابہ کو بھی پورا نہیں، تو کم از کم اتنا علم غیب ضرور حاصل تھا کہ ان کے سامنے ایک ایسی بات کہی جا رہی تھی جو ان کے علم و فہم کے مطابق زمان و مکاں سے ماوراء تھی، پھر بھی وہ اسے سمجھ رہے تھے۔ یا پھر ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ حالات اور زمانے میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وحی کو بذات خود تو دوام کا درجہ حاصل ہے، لیکن جہاں تک اس کے مفہوم کی تعیین کا سوال ہے وہ تغیر پذیر حالات و کیفیات کے تابع ہے، اور قرآن کے مفہوم کو تغیر پذیر تسلیم کرنے کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ منصوصات قرآنی میں بھی اجتہاد کے امکان پر غور و خوض کی ابتدا ہو جائے گی۔

کہا یہ جاتا ہے کہ منصوصات میں اجتہاد نہیں ہو سکتا۔ لیکن مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "نص" ہے کیا چیز! نص آیا نفس حکم ہے یا تعبیر حکم! مثلاً وراثت کے مسئلے کو لیجیے۔ چونکہ قرآن میں الگ الگ تفصیل سے مختلف حصے داروں کے حصے متعین کر دیے

گئے ہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ زمانے کے تقاضے خواہ کچھ بھی ہوں، ان حصوں کی متعینہ نسبت میں کسی قسم کا ردو بدل نہیں کیا جا سکتا۔ سماجی، معاشی، سیاسی حالات خواہ کچھ بھی ہو جائیں، لیکن وراثت کے حصے چونکہ منصوص ہیں، اس لیے مرد کو بہر صورت عورت سے دو گنا حصہ دیا جائے گا۔ لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ چوں کہ انسان اللہ تعالیٰ کے علم کا پوری طرح سے احاطہ نہیں کر سکتا، اس لیے ہم کس طرح یقین کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ میراث کے احکامات کا جو مطلب ہم ابھی تک سمجھتے رہے ہیں، وہی آخری مطلب ہے۔ کیا اس کا امکان نہیں ہے کہ اگر حالات تبدیل ہو جائیں اور قرآن کسی ایسے دوسرے مفہوم کی طرف اشارہ کریں جو روح اسلام کے خلاف نہ ہو تو پہلے مفہوم پر نظر ثانی کی جائے۔

یہ ایک پرانی بحث ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی کوئی علت یا مصلحت ہوتی ہے یا وہ بلا سبب ہوتے ہیں۔ عام طور سے کہا یہی جاتا ہے کہ قرآن کا کوئی حکم مصلحت اور علت سے خالی نہیں ہے۔ اگرچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ تمام باتوں کی علت اور مصلحت ہم پر پہلے دن سے ظاہر ہو، لیکن نفس مصلحت کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس وضاحت کے بعد ہم نفس مسئلہ کی طرف آتے ہیں۔

میراث کے کچھ حصوں کا ذکر تو سورۃ النسا آیت نمبر ۱۱ میں ہے اور کچھ کا سورت کی بالکل آخری آیت ۱۷۶ میں۔ ان دونوں جگہوں پر مردوں کو عورتوں سے دوگنا حصہ دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اختلاف جنس کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ نے میراث کے حصوں میں فرق کیوں کیا ہے، نیز یہ کہ فرق دائمی ہے یا کسی علت کا تابع ہے؟ اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لیے ہمیں اس فرق کی علت کو تلاش کرنا ہوگا۔

سورۃ النساہی کی آیت نمبر ۳۴ میں مردوں اور عورتوں کے فرق کو یوں ظاہر کیا گیا ہے۔

اَلرِّجَالُ قَوّٰامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰہُ بَعْضَھُمْ عَلٰی بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِھِمْ۔	مرد حاکم ہیں عورتوں پر، اس واسطے کہ بڑائی دی اللہ نے ایک کو ایک پر، اور اس واسطے کہ خرچ کیے انھوں نے اپنے مال۔ (ترجمہ شیخ الہندؒ)

شیخ الہند کے اس ترجمے کی تشریح مولانا شبیر احمد عثمانی مرحوم کے الفاظ میں یوں ہے۔

"خلاصہ یہ ہے کہ مردوں کو عورتوں پر اللہ تعالیٰ نے حاکم اور نگران حال بنایا دو وجہ سے۔

اوّل بڑی اور وہبی وجہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصل سے بعضوں کو بعضوں پر یعنی مردوں کو عورتوں پر علم و عمل میں کہ جن دونوں پر تمام کمالات کا مدار ہے۔ فضیلت اور بڑائی عطا فرمائی ہے، جس کی تشریح احادیث میں موجود ہے۔ دوسری وجہ جو کسبی ہے یہ ہے کہ مرد عورتوں پر اپنا مال خرچ کرتے ہیں اور مہر اور خوراک اور پوشاک جملہ ضروریات کا تکفل کرتے ہیں۔ مطلب یہ ہے۔ کہ عورتوں کو مردوں کی حکم برداری کرنی چاہیے۔"

اس تشریح کی روشنی میں عورتوں پر مردوں کی فضیلت کے اسباب دو قسم کے ہیں۔ ایک وہبی ہے جو خالصتاً اللہ کی مرضی پر منحصر ہے۔ اور دوسرا کسبی ہے جس کا تعلق خود انسان کی ذات سے ہے۔ اس آیت میں کسبی سبب حصول مال ہے جسے مرد اپنے زور بازو سے اپنے اہل و عیال کے لیے کماتا ہے۔ غور سے دیکھا جائے تو ان میں سے کوئی بھی سبب نتیجتاً دائمی نہیں ہے۔ انسان یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہہ سکتا کہ اللہ تعالیٰ کب کسے کس کے اوپر فضیلت دے دے۔ اسی طرح کسبی سبب بھی حالات کے تحت بدل سکتا ہے۔ بہر حال "قوّامیت" کی اس آیت کی روشنی میں اگر ہم میراث کی آیات کو دیکھیں تو مردوں اور عورتوں کے حصّوں میں فرق کا بظاہر ایک سبب یہ معلوم ہوگا کہ مردوں پر چوں کہ گھر کے چلانے کی ذمّے داری ہوتی ہے، اس لیے تقاضائے انصاف یہ تھا کہ انھیں زیادہ حصّہ دیا جاتا۔ دوسرے لفظوں میں یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ میراث کے مبیّنہ حصوں کی دوامیت اس وقت تک ضروری ہے جب تک معاشرہ کا عمومی ڈھانچہ اس قسم کا ہو جس میں گھر چلانے کی قانونی ذمّے داری مردوں کے سر ہو۔ اگر کبھی ایسا وقت آجائے جب معاش کی ذمّے داری اصولی طور سے مرد اور عورت دونوں کے سر ہو جائے تو اس وقت حکم کا مفہوم بھی بدل جائے گا۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کبھی اس دنیا کا سماجی ڈھانچہ اس قسم کا بن جائے جس میں گھر چلانے کی ذمّے داری قانونی طور پر عورتوں کے سر آجائے، اس وقت عورتوں کو مردوں سے دوگنا حصّہ ملا کرے گا۔ اس سے بحث نہیں کہ آج وہ وقت آگیا ہے یا نہیں، یا کبھی ایسا وقت آ بھی سکتا ہے یا نہیں، یہ عین ممکن ہے کہ دلائل و شواہد اور اعداد و شمار سے یہ ثابت کر دیا جائے کہ آج بھی عورتوں کی تمام آزادی اور حقوق کے باوجود قانونی طور سے گھر چلانے کی ذمّے داری صرف مردوں ہی کے سر ہے، اس لیے تبدیلی کی بات کرنا غلط ہے۔ لیکن سوال تبدیلی لانے یا نہ لانے کا نہیں ہے،

بلکہ اس اصول کا ہے کہ اگر کبھی بھی عورت کو جائز طریقے سے قوامیت کا درجہ مل گیا یا قوامیت کے بجائے مساوات قائم ہو گئی تو میراث کے قوانین پر نظرثانی کی جا سکتی ہے یا نہیں۔ بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ میں صرف اپنے نظریے کی تائید میں قرآن کی ایسی دو آیتوں کو ملا کر پڑھنے کی کوشش کر رہا ہوں جن کے درمیان ۲۰ ۔ ۲۵ آیات کا فصل ہے۔ لیکن میرے خیال میں ان دونوں آیات کے درمیان ظاہری فصل کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دینی چاہیے کیونکہ ترتیب آیات کے سلسلے میں ہم یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی آیت کو زمانۂ نزول کا لحاظ کیے بغیر اس کی متعین جگہ پر اللہ تعالےٰ نے کس خاص مصلحت سے رکھوایا ہے۔ ہمیں تو صرف اتنا معلوم ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جب کوئی وحی آتی تھی، اس وقت آپؐ کو یہ بھی بتا دیا جاتا تھا کہ اسے فلاں مقام پر جگہ ملنی چاہیے۔ اس لیے کوئی شخص بھی اللہ تعالےٰ کے علم کا مکمل ادراک کیے بغیر یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ "قوامیت" قانون میراث کی علت نہیں ہے۔ ان دونوں آیتوں میں ربط معنوی کا ایک دوسرا ثبوت یہ بھی ہے کہ خود میراث کی تمام آیتیں یک جا مذکور نہیں ہیں۔ کچھ آیتیں تو شروع سورت میں ہیں، پھر ۲۰، ۲۵ آیتوں کے بعد قوامیت کی آیت آتی ہے، اس کے بعد ختم سورت پر آیت نمبر ۱۷۶ میں "کلالہ" کے ذیل میں دوبارہ میراث کے کچھ احکامات بیان کیے گئے ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ خود میراث کے احکام کو اللہ تعالیٰ نے اگر کسی مصلحت سے تین الگ الگ جگہوں پر بیان کیا ہے تو وہ مرد اور عورت کے حصوں میں فرق کے سبب کو بھی الگ بیان کر سکتا ہے۔

حالات کے تحت نصوص میں تبدیلی کے امکانات کے سلسلے میں اب ہم ایک دوسری مثال لیتے ہیں۔ قرض کے لین دین کے سلسلے میں قرآن کا حکم ہے کہ اس کی باقاعدہ لکھا پڑھی ہونی چاہیے۔ پھر تحریر مکمل ہو جانے کے بعد،

> "گواہ کرو دو شاہد اپنے مردوں میں سے ۔ پھر اگر نہ ہوں دو مرد تو ایک مرد اور دو عورتیں ان لوگوں میں سے کہ جن کو تم پسند کرتے ہو گواہوں میں۔ تاکہ اگر بھول جائے ایک ان میں سے تو یاد دلا دے اس کو وہ دوسری"
>
> (سورۃ بقرہ۔ آیت ۲۸۲ ۔ ترجمہ شیخ الہندؒ)

اس آیت کی بنیاد پر اسلامی قانون شہادت میں یہ اصول طے کر دیا گیا ہے کہ ان معاملات

کے سوا جہاں مردوں کا گزر نہ ہو سکتا ہو، اکیلے ایک عورت کی گواہی کافی نہیں ہو سکتی بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گواہی ایسے معاملے میں بھی اسلام نے عورتوں کو مردوں کے بالمقابل کم قابل بھروسہ سمجھا ہے۔ اگرچہ ایسا نہیں ہے۔ اسی خطرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مفتی محمد عبدہ نے کہا ہے کہ اس آیت سے عورتوں کی توہین مقصود نہیں ہے۔ بلکہ عورتیں چوں کہ مالی معاملات سے پوری طرح واقف نہیں ہوتیں اور اس کی پیچیدگیوں پر ان کی نظر نہیں ہوتی، اس لیے ان کی سہولت کے پیش نظر ان کی تعداد بڑھا دی گئی ہے۔ (تفسیر المنار، جلد سوم، ص ۱۲۴)

بہر حال یہ بحث قطعاً غیر متعلق ہے کہ قرآن کے اس حکم سے عورتوں کا درجہ گھٹتا ہے یا نہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب خود قرآن نے ایک مرد کے بجائے دو عورتوں کی گواہی کی علت صاف صاف بیان کر دی ہے تو کیا یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اگر کسی زمانے میں یہ علت قاعدہ کلیہ کے طور پر باقی نہ رہے تو اب تک ہم جس مفہوم قرآن کو "نص" کہتے آئے ہیں، اس میں تبدیلی ممکن ہوگی؟ اور اس وقت قانون شہادت میں ضروری ردّ و بدل کر کے عورتوں اور مردوں کی تعداد کو برابر کر دیا جائے گا؟ یا اگر کبھی ایسا وقت آ جائے جب کہ ہر ممکن طریقوں سے یہ بات ثابت کی جا سکے کہ پورے کرۂ عالم میں مرد عموماً اپنی ذہنی صلاحیتوں کے اعتبار سے عورتوں کے مقابلے میں کم تر درجے کے ہو گئے ہیں اور انھیں تجارتی، قانونی، غرضیکہ ہر میدان میں یاد دہانی کی زیادہ ضرورت پڑنے لگی ہے تو اس وقت "ایک مرد اور دو عورتوں" کے بجائے "دو مرد اور ایک عورت" کو نص کا درجہ حاصل ہو جائے گا؟ اس موقع پر اجماع کا مسئلہ بھی اٹھ سکتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ میں جن امکانی تعبیرات کی طرف اشارے کر رہا ہوں، وہ اجماع امت کے خلاف ہیں۔ آج تک کسی نے بھی قرآن کی ان آیتوں کا یہ مفہوم نہیں بتایا ہے، بلکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک پورا عالم اسلام میراث اور شہادت کے معاملے میں ایک مرد کو دو عورتوں کے برابر قرار دیتا رہا ہے۔ چوں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی، اس لیے موجودہ مفہوم، جو اجماع سے ثابت ہے، صحیح اور درست ہے۔

مجھے بھی اس خیال سے پورا پورا اتفاق ہے کیوں کہ میں یہ نہیں کہتا کہ امت نے کسی

غلط مفہوم پر اجماع کیا ہے۔ اس کے برعکس میں یہ کہہ رہا ہوں کہ حالات کے تحت ابھی تک صرف یہی مفہوم انسانی ذہن کو اپیل کرتا رہا ہے اس لیے اس نے اسے صحیح سمجھ کر قبول کیا ہے اور جب تک حالات کے تحت اس پر اجماع باقی رہے گا، اس وقت تک موجودہ مفہوم ہی کو درست سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر ضروریات زمانہ کے تحت غور و فکر کے بعد معلوم ہوا کہ ان آیتوں کا دوسرا مفہوم بھی ہو سکتا ہے، تو اس وقت اس نئے مفہوم کو صحیح اور درست سمجھا جائے گا، کیوں کہ اجماع کے بارے میں یہ بات پہلے سے طے ہو چکی ہے کہ ہر زمانے اور ہر علاقے کا اجماع الگ الگ ہو سکتا ہے۔

میرے اس مضمون سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ میں قانون میراث یا قانون شہادت میں کسی خاص تبدیلی کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ ایسا قطعاً نہیں ہے۔ اس کے برعکس میں ذہن کی تبدیلی کی بات کر رہا ہوں اور ایک خاص کلامی مسئلہ سے بحث کر رہا ہوں کہ انسان کبھی بھی اللہ تعالیٰ کے علم کا مکمل ادراک نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ کے علم میں قرآن کی کسی آیت کا آخری مفہوم کیا ہے، اس کا علم کسی انسان کو نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھنے اور اس کی کتاب کو تمام زمان و مکان کے لیے آخری ہدایت تسلیم کرنے کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ ہمارا اس بات پر بھی ایمان ہو کہ وحی کے مفہوم کی تعیین میں زمان و مکان کے تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

انوار علی خاں سوز

نو راسخ العقیدگی اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اُردو میں آرتھوڈوکسی کا ترجمہ عام طور پر 'راسخ العقیدگی' کیا جاتا ہے، لیکن یہ عجب اتفاق ہے کہ اس ترجمے سے آرتھوڈوکسی کے نہ لغوی مفہوم کی وضاحت ہوتی ہے، نہ مروجہ مفہوم کی۔ لغوی مفہوم کی رو سے آرتھوڈوکسی کا ترجمہ راسخ العقیدگی کے بجائے 'صحیح العقیدگی' ہونا چاہیے۔ جہاں تک مروجہ مفہوم کا تعلق ہے، اس کے اظہار کے لیے متشدد یا متقشف کی اصطلاحیں کہیں زیادہ بہتر ہیں۔ اس کے علاوہ مروجہ مفہوم کا ایک پہلو روایت پرستی اور قدامت پرستی کی اصطلاحوں سے بھی ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ راسخ العقیدگی کی اصطلاح میں بھی بلاشبہ آرتھوڈوکسی کے مروجہ مفہوم کا ایک پہلو آتا ہے، مگر وہ صرف ایک ہی پہلو ہے۔ بقیہ دوسرے پہلو اس اصطلاح سے ظاہر نہیں ہوتے۔ مگر چونکہ یہ اصطلاح اردو میں مروج ہو چکی ہے، اس لیے اب اسی سے ہمیں وہ سارے مروجہ مفاہیم سمجھنے ہوں گے، جو آرتھوڈوکسی میں پوشیدہ ہیں۔ رہا آرتھوڈوکسی کا لغوی مفہوم، تو وہ ہمارے مقاصد کے لیے تقریباً غیر ضروری ہے۔

انگریزی میں آرتھوڈوکسی کے بالمقابل ایک دوسری اصطلاح ہیٹروڈکسی ہے جس کا لفظی مفہوم "بدعقیدگی" سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ لیکن مروّجہ مفہوم کے اعتبار سے "بدعقیدگی" کی اصطلاح غلط ہی نہیں، گمراہ کُن بھی ہے۔ ہیٹروڈوکسی کے لیے ماضی میں ہمارے یہاں "الحاد" اور "زندقہ" کی اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں۔ مگر ان دونوں اصطلاحوں کو بطور گالی استعمال کیا

گیا ہے۔ چنانچہ کسی کو ملحد یا زندیق کہنے کا مطلب ایک بہت بڑی شرعی گالی دینا ہے۔

اس وقت میرے خیال میں ہیٹروڈوکسی کا پورا مفہوم کسی ایک اصطلاح سے اُردو میں ظاہر نہیں کیا جا سکتا۔ ہیٹروڈوکسی شخص، آرتھوڈوکسی کی ضد ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر آرتھوڈوکسی، روایت پرست اور قدامت پرست ہوتا ہے تو ہیٹروڈوکسی منحرف الروایت اور تجدد پرست ہوتا ہے۔ آرتھوڈوکس مذہبی معاملات میں متشدد ہوتا ہے، تو ہیٹروڈوکس ان معاملات میں بے پروائی کی حد تک آزاد خیال ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کا دینی ورثہ ایسی مقدس شے نہیں ہے جسے ہاتھ نہ لگایا جا سکے۔ اگر اس کی آزاد فکری اور باغیانہ مزاج کی وجہ سے اس کا سارا دینی ورثہ دفترِ بے معنی بن کر غرقِ مے ناب ہو جائے تو بھی اسے کوئی خاص پریشانی نہیں ہوتی۔

میں نے اس مقالے میں ان دو متضاد نقاطِ نظر کے بالمقابل ایک تیسرے نقطۂ نظر کی وضاحت کی کوشش کی ہے جسے میں انگریزی میں نیو آرتھوڈوکسی (Neo-orthodoxy) کہتا ہوں۔ از روئے معنی مجھے اس کے لیے کوئی اطمینان بخش مترادف اصطلاح نہ مل سکی، اس لیے مجبوراً میں نے نوراسخ العقیدگی کی اصطلاح کو اختیار کیا ہے۔ نوراسخ العقیدگی کی اصطلاح میں نے نوفلاطونیت (Neo-Platonism) اور نوکلاسکیت Neo-Classicism (ISM) کی مروجہ اصطلاحوں کی روشنی میں اختیار کی ہے۔ جیسا کہ نوراسخ العقیدگی کی لفظی ساخت ہی سے ظاہر ہے، میری مراد اس سے راسخ العقیدگی ہی ہے، مگر ایک نئے انداز کی راسخ العقیدگی۔ نوراسخ العقیدگی وہ نقطۂ نظر ہے، جو روایت سے انحراف کے بجائے، روایت کی توسیع کا قائل ہے۔ جو دینی ورثے کو کسی قیمت پر دریا برد کرنے کے لیے تیار نہیں ہے، جو قدامت پسند ہونے کے باوجود متجددانہ انداز میں سوچنے کے لیے تیار ہے، جو مسلمہ دینی اقدار و اصول کے معاملے میں متشدد ہونے کے باوجود نئی تعبیروں، تاویلوں اور توجیہوں پر نہ صرف غور کرنے کے لیے تیار ہے، بلکہ اگر وہ اس کے ورثے اور اس کی روایت سے متصادم نہ ہوں تو انھیں اختیار کرنے میں بھی اسے کوئی باک نہیں ہوتا۔

نوراسخ العقیدگی کے اس تصور کی طرف ہر اس شخص کا ذہن منتقل ہونا چاہیے جو فکر اسلامی کی تشکیلِ جدید کے مسئلے پر غور کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے کی طرف بیسویں صدی

میں جس شخصیت نے سب سے پہلے توجہ مبذول کرائی، اسے نہ متقشف و متشدد کے معنوں میں راسخ العقیدہ کہا جا سکتا ہے اور نہ منحرف الروایت اور متجدد کے معنی میں ہیٹروڈوکس۔ علامہ اقبال کو اگر کسی خانے میں رکھا جا سکتا ہے تو وہ صرف نو راسخ العقیدگی کا خانہ ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ اصطلاح ابھی تک مروّج نہیں ہوئی ہے اور شاید میں پہلی بار اس کا استعمال کر رہا ہوں۔

اُنیسویں صدی کے اواخر میں ہمارے یہاں آرتھوڈوکس بھی پائے جاتے تھے اور ہیٹروڈوکس بھی۔ علمائے دیوبند اور علمائے بریلی و فرنگی محلی، نیز سلفی المسلک علما آرتھوڈوکسی (راسخ العقیدگی) کے نمائندے تھے۔ اس کے برخلاف عبداللہ چکڑالوی اور سرسید احمد خان کی فکر ہیٹروڈوکسی کی نمائندگی کرتی تھی۔ فطری طور پر ان دونوں گروہوں میں شدید قسم کا تضاد و تخالف پایا جاتا تھا۔ ان دونوں گروہوں کا ٹکراؤ دراصل "دعویٰ" (Thesis) اور "جواب دعویٰ" (Anti-thesis) کا ٹکراؤ تھا۔ یہ بات بھی بالکل فطری تھی کہ دعویٰ اور جواب دعویٰ کی اس کشمکش کے نتیجے میں ایک امتزاج یا (Synthesis) وجود میں آئے، اس امتزاج کی سب سے بڑی علامت وہی شخصیت تھی جس نے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ ہندستان میں سب سے زیادہ زوردار آواز میں چھیڑا۔

کوئی شخص جس نے سرسری طور پر بھی فکر اقبال کا مطالعہ کیا ہے، اس حقیقت سے بے خبر نہیں ہو سکتا کہ اقبال راسخ العقیدہ مسلمان ہونے کے باوجود، سرسید کے زبردست مداح ہیں اور اہل قرآن کا گروہ ان سے انسپریشن حاصل کرتا ہے۔ اقبال ایک طرف اس درجہ راسخ العقیدہ ہیں کہ "اسرارِ خودی" میں "در زمان انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است" کا نعرہ لگاتے ہیں، اور "سبز بادا خاک پاک شافعی" کی صدا بلند کرتے ہیں۔ اپنی انتہائی شدت پسندانہ راسخ العقیدگی کے باعث "عقل" کو "تمام بولہب" قرار دیتے ہیں۔ اور اپنے خطبات میں ذات باری کو دلیل عقلی کے بجائے، دلیل وجدانی سے مانتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کو راسخ العقیدہ حلقوں میں انتہائی مقبولیت حاصل ہے اور ممبر و محراب سے مسلسل شعر اقبال کا حوالہ دیا جاتا ہے۔

مگر اس کے ساتھ ساتھ اقبال ہیٹروڈوکس حلقے کے بھی دشمن نہیں تھے۔ اپنے خطبات میں وہ ضیا گوکلپ جیسے متجدد کا ذکر تعریفی انداز میں کرتے ہیں اور "الغاء خلافت" سے بہت زیادہ پریشان

نظر نہیں آتے۔ ان کے نزدیک نہ نظریۂ ارتقا کفر ہے، نہ نظریۂ اشتراکیت۔ وہ کارل مارکس کو "کلیم بے تجلی" اور "مسیح بے صلیب" قرار دیتے ہیں۔ ان کا خیال مارکس کے بارے میں یہ ہے کہ:

"نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب"

لینن کو خدا کے حضور میں وہ اس لیے قابل در گذر سمجھتے ہیں کہ خود کے "ہر دم متغیر" ہونے والے نظریات کے باعث وہ خدا کے وجود یا عدم وجود کا فیصلہ کرنے سے قاصر رہا۔ وہ "الارض للہ" سے راسخ العقیدہ گروہ کے علی الرغم زمین کے قومی ملکیت ہونے کا نظریہ اخذ کرتے ہیں۔ وہ اپنے خطوط میں ایک نئی فقہ کی ضرورت کا تذکرہ کرتے ہیں۔ قصہ مختصر یہ کہ اقبال چودہ سو سال کی اسلامی روایت سے بندھے ہونے کے باوجود، صاف صاف کہتے ہیں:

"طرحِ نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم"

وہ متشدد بھی ہیں اور متجدد بھی، وہ روایت پسند بھی ہیں اور منحرف الروایت بھی۔ وہ قدامت پسند بھی ہیں اور جدت پسند بھی۔ وہ عقل کو بولہب بھی کہتے ہیں اور چراغِ رہ گذر بھی۔ ایک لفظ میں یوں کہیے کہ وہ بیک وقت آرتھوڈوکس بھی ہیں اور ہٹیروڈوکس بھی۔ اس امتزاج کو میں آرتھوڈوکسی یا نو راسخ العقیدگی کے نام سے پکارتا ہوں۔

یہ سمجھنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ نو راسخ العقیدگی صرف اقبال کی ذات یا ہندستان تک محدود تھی۔ مصر میں مفتی محمد عبدہ اور رشید رضا اس کے علم بردار تھے۔ ترکی میں الاستاد سعید نورسی کم و بیش اسی فکر کے حامی تھے۔

نو راسخ العقیدگی کی یہ روایت اقبال اور رشید رضا کے بعد اور بھی مضبوط ہوتی چلی گئی۔ عالم عرب میں ناصر الدین البانی اور ایران میں سید حسین نصر، اس طرز فکر کے علم بردار تھے۔ خود ہندستان میں اقبال کے بعد پاکستان کے ڈاکٹر فضل الرحمان اور ہندستان میں ڈاکٹر سید عابد حسین اسی طرز فکر کے علم بردار ہیں۔ میرا خیال ہے کہ اب ہر وہ اسلامی مفکر، جو واقعی فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا خواہاں ہے، نو راسخ العقیدگی کا راستہ اپنانے پر مجبور ہے۔

جہاں تک نو راسخ العقیدگی کی بنیادوں کی نظریاتی توضیح کا سوال ہے، ہندستان کے

اسلامی مفکروں میں مجھے مولانا تقی امینی کا نام سرِفہرست دکھائی دیتا ہے۔ اور بیرونِ ہند کے مفکروں میں سب سے آگے سید حسین نصر معلوم ہوتے ہیں۔ مولانا تقی امینی کی کتاب "احکام شرعیہ میں حالاتِ زمانہ کی رعایت" اس سلسلے میں اہم ترین کتابوں میں سے ایک ہے۔ سید حسین نصر کی کتاب (Ideals and Realities of Islam) بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

اپنی کتاب کے دیباچے میں سید حسین نصر فرماتے ہیں "روایت پسند مذہبی مفکرین کے دلائل آج بھی بالکل صحیح ہیں۔ ان کی زبان جو ہونی چاہیے وہی ہے، ان مفکروں پر تنقید کی ضرورت نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ اس دور نے جو عجیب و غریب صورت حال پیدا کردی ہے، اس کے پیش نظر ان مفکرین کی زبان اور طرز استدلال میں کچھ تبدیلی ضروری ہوگئی ہے تاکہ مغربی تعلیم یافتہ یا مغربی ذہن سے متاثر مسلمان ان کی بات سمجھ سکیں اور اس سے متاثر ہو سکیں۔"

وہ مزید کہتے ہیں "ان مضامین میں میں نے اسلام کا وہ حصّہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے، جو سب سے زیادہ احادیث کا حامل ہے اور جو راسخ العقیدگی کی روایت کی تمام شاخوں کے اصل الاصول کی حیثیت رکھتا ہے۔ .... واقعہ یہ ہے کہ میں نے ان صفحات میں روایتی مسلم فکر کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔"

سوال یہ ہے کہ اس سب کے بعد سید حسین نصر کی وہ کیا خصوصیت ہے جس کے پیش نظر میں انھیں نو راسخ العقیدگی کے ائمہ میں شمار کرتا ہوں۔ اس سوال کے جواب کے لیے نصر کی کتاب پڑھنا ضروری ہے۔ کیوں کہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کو، خواہ وہ شیعہ ہوں یا سُنّی، قدم قدم پر اس کتاب میں اس چیز کی جھلکیاں دکھائی دیں گی جسے وہ ہیٹروڈوکسی یا انحراف سمجھتے رہے ہیں۔ انھیں محسوس ہوگا کہ نصر کٹر روایتی مسلمان ہونے کے باوجود تجدد پسندانہ نقطۂ نگاہ رکھتے ہیں۔

مجھے یقین ہے کہ جیسے جیسے وقت گزرے گا، نو راسخ العقیدگی کا حلقہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جائے گا۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ تعلیم کے عام ہونے کی وجہ سے محض ایک نظریاتی بحث نہیں رہ جائے گا، بلکہ ایک عملی سوال بن جائے گا۔

ہوائی سفر کے دوران جو دشواری نماز میں پیدا ہوتی ہے، اب تک اس کو بہت زیادہ

اہمیت اس لیے نہیں دی گئی کہ ہوائی سفر کرنے والے مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ نہ تھی۔ اس مسئلے کو سنجیدگی سے صرف ڈاکٹر حمید اللہ جیسے چند نوراسخ العقیدہ مسلمانوں نے لیا۔ مگر اب اسے نظرانداز کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ ہوائی سفر کو میں نے محض بطور مثال پیش کیا ہے۔ اسی نوعیت کے ہزار در ہزار مسائل سامنے آئیں گے اور انھیں نہ قدیم راسخ العقیدہ لوگ حل کر سکیں گے نہ جدید منحرفین۔ صرف نوراسخ العقیدہ مفکرین ان مسائل کو حل کر سکیں گے۔ اور صرف انھیں کی بات مسلمانوں میں توجہ سے سُنی جائے گی۔ اس کے بعد میں نوراسخ العقیدگی کی بعض نظریاتی بنیادوں کو آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں۔ لیکن اس سلسلے میں یہ عرض کردوں کہ نوراسخ العقیدگی ایک آزاد مکتبِ فکر ہے، نہ کہ کوئی جامد نظریاتی گروہ۔ اس حلقے کے افراد میں بے شمار اختلافات پائے جا سکتے ہیں۔ اس کے بعض اساطین قدیم راسخ العقیدگی سے قریب تر ہیں اور بعض جدید انحراف عن الروایت سے۔ میں صرف ان بنیادوں کی طرف اشارہ کر رہا ہوں جن کے بارے میں، میرے اندازے کی حد تک، اس حلقے میں کم و بیش اتفاقِ رائے پایا جاتا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ نوراسخ العقیدہ گروہ کے نزدیک اصل چیز عقیدہ ہے اور عقیدے سے مراد محض کسی نظریے سے اتفاق نہیں بلکہ وہ یقین واذعان ہے جو روح کی گہرائیوں میں اُتر جائے۔ یہ گروہ بڑی سے بڑی تجدد پسندی کو گوارا کرلے گا بشرطیکہ اس کے پس پشت عقیدے سے انحراف یا بے پروائی یا تمسخر نہ پایا جائے۔ نوراسخ العقیدہ مسلمان کے نزدیک ختمِ نبوت کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی شخص نہ صرف خود کو نبی نہیں کہہ سکتا، بلکہ پیغمبرانہ انداز میں اپنے برحق اور باقی سب کے برسرِ باطل ہونے کا اعلان بھی نہیں کر سکتا۔ اب بڑے سے بڑا مفکر، مجدد یا مصلح بھی صرف اُمّتِ محمدیہ کا خادم ہوگا اور اسے خادموں کے ڈھنگ سے ہی بات کرنی ہوگی۔ وہ بڑے سے بڑا اختلاف کر سکتا ہے، مگر اسے اپنے اظہارِ اختلاف کے بعد "واللہ اعلم بالصواب" لکھنا ہوگا۔

ظاہر ہے یہ خاکسارانہ انداز ان انانیت زدہ منحرفین و متجددین کے لیے سخت گراں ہے، جن کا انداز ہمیشہ ڈنک مارنے والا یا مذاق اُڑانے والا ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کے لیے اُمّتِ محمدیہ میں نہ پہلے جگہ تھی نہ اب ہے۔ اس خادمانہ انداز کو اختیار کرنے کے لیے، محض عقلی پرواز کافی نہیں

ہے، بلکہ قلب کا سوز و گداز اور خداوند قدوس سے مسلسل دعا و انابت اور استمداد و استغاثہ بھی ناگزیر ہے۔ وہ تجدد جو آہِ سحر گاہی کا نتیجہ ہو، اس انحراف سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا جو کسی خدا فراموش ذہن کی بے عنان پروازِ فکر سے وجود میں آتا ہے۔

نوراسخ العقیدگی کی فکری بنیادیں

۱۔ قرآن۔ نوراسخ العقیدگی پورے قرآن کو اللہ کا کلام اور تمام انسانیت کے لیے حجت سمجھتی ہے مگر ہر مسلمان کو یہ حق بھی دیتی ہے کہ وہ اسے بطور خود اور بقدر استطاعت سمجھنے کی کوشش کرے، بلالحاظ اس کے کہ وہ روایتی معنوں میں عالم ہے یا نہیں۔ اس کوشش کے لیے شرط ناگزیر صرف یہ ہے کہ وہ نہایت عجز و انکسار کے ساتھ یہ سمجھنے کی کوشش کرے کہ اس کا خالق اس سے کیا کہہ رہا ہے۔ اور تا حد امکان یہ خیال رکھے کہ اُسے اپنے ہی اوہام و تعصبات یا عقلی نظریات کی پرچھائیاں خدا کے کلام میں نظر نہ آئیں جس کی وجہ سے وہ اللہ کا مخاطب ہونے کے بجائے اپنی ہی ہوائے نفس کا مخاطب ہو جائے۔

۲۔ تفسیر۔ نوراسخ العقیدگی مفسرین کرام کی کوششوں کو انتہائی قدر کی نگاہ سے دیکھتی ہے، بلالحاظ اس کے کہ کوئی مفسر کس فرقے، گروہ یا مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر ان میں سے کسی کی تفسیر کو بھی حرف آخر نہیں مانتی۔ فہم قرآن کی راہیں ہمیشہ کھلی رہی ہیں اور کھلی رہیں گی۔ تفسیر بالرائے سے بچنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرآن میں نئے اور بلند تر معنی دریافت نہ کیے جائیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ قرآن میں اپنے اوہام و آرا کو زبردستی داخل نہ کیا جائے۔ نوراسخ العقیدگی، ہر تفسیر سے استفادہ کرتی ہے، خواہ وہ کلامی انداز میں لکھی گئی ہو یا صوفیانہ انداز میں۔ فلسفیانہ انداز میں لکھی گئی ہو یا سائنٹیفک انداز میں۔ خواہ اس کا مصنف معتزلی ہو یا اشعری۔ شیعہ ہو یا خارجی۔ ابن عربی کا مقلد ہو یا مجدد سرہندی کا۔

نوراسخ العقیدگی کو اس سے کوئی گھبراہٹ نہیں ہوتی کہ بائبل کی تنقید (Bibli-cal Criticism) کے انداز پر "قرآنی تنقید" کو رواج دیا جائے۔ قرآن کے بارے میں خالص تاریخی، عقلی اور درایتی طرز گفتگو، نوراسخ العقیدگی کے لیے قطعی پریشانی کا موجب

نہیں ہے۔

۳. حدیث۔ نوراسخ العقیدگی کے نزدیک دین میں آخری اور قطعی حجت صرف اللہ کی کتاب ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ حدیثِ رسولؐ کی حجت سے انکار کر دیا جائے۔ بلاشبہ وہ سب احادیث جو صحیح سند سے ثابت ہوں اور قرآن کی مخالف بھی نہ ہوں دین میں حجت ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی حیثیت بہر صورت ثانوی ہے۔

نوراسخ العقیدگی، محدثین کرام کی کاوشوں کی پوری طرح معترف ہے، مگر ان کے فیصلے کو حرف آخر ماننے کے لیے تیار نہیں۔ آج بھی روایت و درایت کے معیاروں پر نقد حدیث کی گنجایش ہے۔ اس نقد حدیث سے نہ امام بخاریؒ کو مستثنیٰ قرار دیا جا سکتا ہے، نہ امام حنبلؒ کو اور نہ شیعہ محدثین کو۔ نوراسخ العقیدگی ہر فرقے کے ذخیرۂ احادیث کو علم و عقل کی روشنی میں پرکھنا چاہتی ہے۔ جس طرح قدیم محدثین نے خالص تاریخی انداز میں ذخیرۂ حدیث کو جانچا اور پرکھا تھا، اسی طرح آج بھی اس ذخیرہ کو جانچا اور پرکھا جا سکتا ہے۔ میری ذاتی رائے اس سلسلے میں یہ بھی ہے کہ جو احادیث احکام و معاملات سے متعلق ہیں، ان کی اہمیت ان احادیث کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے، جو عقائد کی تشریح سے متعلق ہیں۔ قرآن میں ایمانیات سے متعلق آیات کی اتنی کثرت ہے کہ ان کی مزید تشریح کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، لیکن آیاتِ احکام اتنی کم اور اتنی مجمل ہیں کہ ان کے سمجھنے کے لیے حدیث کی مدد ناگزیر ہے۔

نوراسخ العقیدگی کے نقطۂ نظر سے احادیث کے ایک حصّے کی اہمیت صرف تاریخی ہے۔ لیکن اس کے تاریخی ہونے سے اس کی عظمت میں کمی نہیں آتی کیونکہ اس حصّے کے بغیر اسلام کو اس کے صحیح تناظر میں سمجھنا محال ہے۔ خود قرآن کی بعض آیات کی بھی یہی حیثیت ہے۔

۴. فقہ۔ نوراسخ العقیدگی، فقہائے کرام کی مساعی جمیلہ کی بھی معترف ہے۔ یہ ان حضرات کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ اسلامی معاشرہ دورِ ملوکیت میں انتشار سے بچا رہا۔ انھوں نے اسلامی نظام کا تفصیلی خاکہ مرتب کر کے اُمت کی عظیم خدمت کی ہے۔ اللہ ان کی قبروں کو نور سے بھر دے۔ مگر اس سب کے باوجود جو تفصیلی خاکہ انھوں نے کتاب و سنّت سے مستنبط کیا ہے، وہ کتاب و سنت کی طرح دائمی نہیں ہے۔ نئے حالات میں اگر ایک بالکل نئی فقہ کی ضرورت پڑے تو

اس کے مدوّن کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مگر اس تدوین میں ان بزرگوں کی کوششوں کو نظرانداز کرنا انتہائی غلط بات ہوگی۔ ہم ان سے کتنا بھی اختلاف کریں، لیکن ان کی روایت سے کلی صرفِ نظر کرنے کا مطلب، تسلسل اُمّت کو نظرانداز کرنا ہے۔

۵۔ اجماع۔ نوراسخ العقیدگی کے نقطۂ نظر سے اجماع کا اصول اس دور میں ہر دور سے زیادہ اہم ہوگیا ہے۔ اجماع اس دور میں تقریباً اجتماعی اجتہاد کا ہم معنی ہوگیا ہے۔ اجماع کو باقاعدہ ایک ادارے کی شکل دینا، اس دور میں بے انتہا ضروری ہے۔ قرآن نے جس "امرھم شوریٰ بینھم" کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کی عملی شکل اجماع کا ادارہ ہے۔ اجماع کے اس ادارے میں پوری اُمّت کی نمایندگی ضروری ہے۔ اس پر کسی فرقے اور گروہ کی اجارہ داری کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس دور میں جس نئی فقہ کی ضرورت ہے، اسے انفرادی اجتہاد کے ذریعے وجود میں نہیں لایا جاسکتا۔ اس کے لیے اجتماعی اجتہاد ضروری ہے۔ اور یہ اجتماعی اجتہاد اسی وقت ہوسکتا ہے جب اجماع کو ایک باقاعدہ ادارے کی شکل دے دی جائے۔ علامہ اقبالؒ نے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے چھٹے خطبے میں ان مسائل پر نہایت تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ میرا خیال ہے، اس خطبے میں نوراسخ العقیدگی کی وہ تمام نظریاتی بنیادیں ضروری تفصیل کے ساتھ موجود ہیں جن کے ذریعے اس دور میں ایک نئی فقہ کی تشکیل کی جاسکتی ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر علامہ اقبالؒ کے بعد آنے والے تمام نوراسخ العقیدہ اسلامی مفکرین نے انھیں بنیادوں کی توضیح و تشریح کی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ نوراسخ العقیدہ گروہ اب پورے شعور کے ساتھ ان اساسوں کی وضاحت کرے اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے کام کو آگے بڑھائے۔ یہی وہ واحد گروہ ہے، جو اس کام کو کرسکتا ہے اور اس گروہ کے کام کو اُمّت محمدیہ بہ نظر استحسان دیکھ سکتی ہے۔ یہی وہ گروہ ہے جسے راسخ العقیدہ علماء کرام کی تائید حاصل ہے۔ اور یہی وہ گروہ ہے جس کی فکر کو منحرفین بھی ایک مقام دینے کے لیے مجبور ہیں نیز یہی وہ گروہ ہے جسے یورپ کے دانشور بھی اس وقت کوئی حیثیت دے سکتے ہیں۔ اب نہ معذرت خواہانہ اندازِ گفتگو کی کوئی حیثیت باقی رہ گئی ہے، نہ پرانی باتوں کی تکرار سے کوئی فائدہ۔

علامہ اقبالؒ نے جب فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے مسئلے کو چھیڑا تھا، اس وقت سے

اب تک تقریباً نصف صدی گزر چکی ہے۔

اب اقبال کی نوراسخ العقیدہ مذہبی فکر کو سمجھنے والے بھی اتنے پیدا ہو چکے ہیں، جتنے ان کی شاعری کو سمجھنے والے۔ اس لیے اب اس کام میں زیادہ وقت نہیں لگے گا۔ موجودہ حالات کا تقاضہ ہے کہ اس کام کو تیز سے تیز تر کر دیا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ اگر نوراسخ العقیدہ مسلمان اس کام سے عہدہ برآ ہو سکے، تو انشاءاللہ اکیسویں صدی اسلام کی صدی ہو گی۔

سعید احمد اکبر آبادی

حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریۂ اجتہاد

ایک معمولی سوال ہے۔ اور وہ یہ کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبی آخر الزماں ہیں اور قرآن آخری کتاب الٰہی ہے تو پھر زمانے کی ترقی کے ساتھ ساتھ تہذیب و تمدن معیشت و معاشرت کے جو نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہیں گے ان کا حل کس طرح ہوگا۔ جس طرح یہ سوال سادہ ہے اسی طرح اس کا جواب بھی سادہ اور بے تکلف ہے اور وہ یہ کہ اجتہاد کے ذریعے۔

حضرت شاہ ولی اللہ جنھوں نے شریعت کے ایک ایک جزو اور اس کے ایک ایک سر خفی و جلی کا جائزہ کمال ژرف نگاہی و روشن دماغی سے لیا ہے وہ شریعت اسلام کے اس پہلو سے پہلوتہی کس طرح کر سکتے تھے۔ ان پر یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی تھی کہ قرآن مجید کی آیت "الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی" کے مطابق دین جو اصول اور کلیاتؐ کا مجموعہ ہے اس کو مکمل و کامل قرار دیا گیا ہے۔ لیکن شریعت جو قوانین و ضوابط (Laws and bye-laws.) کا مجموعہ ہے اس کو کامل نہیں فرمایا گیا۔ چونکہ زمانہ برابر رواں دواں ہے، انسانی تہذیب و تمدن ترقی پذیر ہیں اس بنا پر جدید معاملات و مسائل کے لیے قرآن و سنت، تعامل صحابہ، اجماع امت اور فقہی نظائر و شواہد کی روشنی میں استنباط و استخراج احکام کا سلسلہ برابر جاری رہے گا۔ اور اس طرح شریعت کے ذخیرے میں نشو و نما اور اضافہ ہوتا رہے گا۔ چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے اجتہاد اور اس کے متعلقہ مسائل

متعلق اس بسط و تفصیل سے گفتگو کی ہے کہ ان کے استقصا و استیعاب کے لیے ایک دفتر درکار ہے۔ اس مقالے میں صرف چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے۔

اجتہاد کی تعریف

اجتہاد کی تعریف کیا ہے۔ شاہ صاحب "عقد الجید" میں لکھتے ہیں اجتہاد کی تعریف جو کلام علما سے سمجھی جاتی ہے یہ ہے کہ شریعت کے احکام کے جو تفصیلی دلائل ہیں اور جن کے کلیات کے مراجع و ماخذ چار چیزیں ہیں یعنی الکتاب، السنۃ، اجماع اور قیاس۔ ان سے استنباط کر کے احکام وضع کرنا۔

شاہ صاحب نے اجتہاد کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ایک اجتہاد مستقل اور دوسرا اجتہاد منتسب۔ انھیں دو قسموں کو انھوں نے بعض جگہ اجتہاد مطلق اور مقید کے لفظوں سے بھی تعبیر کیا ہے۔ اجتہاد مستقل کی تعریف "الانصاف فی سبیل الاختلاف"، "المصفی فی شرح الموطا" اور "عقد الجید" میں شاہ صاحب نے یہ کی ہے کہ وہ ایسا اجتہاد ہے جیسا کہ امام شافعی کا تھا۔ یعنی امام شافعی کی رسائی احکام شرعیہ کے ماخذ تک براہ راست تھی۔ اور تابعین و تبع تابعین کے عہد کے قرب کے باعث ان ماخذ کے صحت و سقم اور قوت و ضعف کو جانچنے اور پرکھنے کے مواقع ان کو بسہولت حاصل تھے۔ پھر انھوں نے اپنی کتاب "الرسالہ" میں وہ اصول و ضوابط بیان کیے جن کی روشنی میں اصول و کلیات سے جزئیات کا استنباط و استخراج ممکن ہے۔ پھر انھوں نے "کتاب الام" میں انھیں اصول پر احکام کی تخریج کر کے اپنا فقہ مدون کیا۔ امام شافعی اس راہ میں کسی کے مقلد نہیں تھے، بلکہ مجتہد مطلق تھے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ نام صرف امام شافعی کا لیا ہے لیکن باقی ائمہ ثلاثہ کو بھی ان پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ سب مجتہدین مستقلین یا مجتہدین مطلقین تھے اور شاہ صاحب کے نزدیک اس اجتہاد مستقل یا مطلق کا انقطاع ہو گیا۔ اب آئندہ جو کوئی بھی مجتہد ہوگا اسے لامحالہ ان ائمہ اربعہ کے طُرق سے استدلال کرنا ہوگا اور ان کے جمع کیے ہوئے سرمایۂ احکام و مسائل پر اسی طرح اعتماد کرنا ہوگا جیسا کہ متاخرین زمانہ کے

بڑے سے بڑے محقق اور مجتہد کو من حیث المجموع متقدمین کے سرمایۂ علم پر بھروسہ کرنا ہوتا ہے۔ یہ اجتہاد کی دوسری قسم ہے اور اس کا نام اجتہاد مقید یا اجتہاد منتسب ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ وہ نہ صرف یہ کہ اب بھی باقی ہے بلکہ قیامت تک باقی رہے گا۔ اور اس کا کبھی انقطاع نہیں ہوگا۔ چنانچہ تفہیمات الٰہیہ (جلد ۲ ص ۲۴۵) میں فرماتے ہیں کہ "اُمت کے لیے کبھی وہ وقت نہیں آئے گا کہ کتاب وسنت کی روشنی میں اجتہاد کی ضرورت نہ ہو۔" شاہ صاحب نے اسی بات کو "المصفیٰ فی شرح الموطا (ج ۱ ص)" میں زیادہ وضاحت سے بیان فرمایا ہے "کہ چونکہ مسائل لامحدود ہیں اور جب تک کہ دنیا ہے یہ پیدا بھی ہوتے رہیں گے۔ اور کتب فقہ میں جو کچھ درج ہے وہ ناکافی ہے۔ اس بنا پر ہر زمانے میں مجتہدین کا ہونا ضروری اور اجتہاد فرض ہے۔ البتہ چونکہ اب کوئی مجتہد ائمہ مجتہدین کی کوششوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتا اس بنا پر یہ اجتہاد اجتہاد مستقل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ امام شافعی کا اجتہاد تھا۔

کیا اجتہاد مطلق ماورائے تنقید ہے؟

شاہ صاحب نے یہ بجا فرمایا ہے کہ جس طرح ہر بیرسٹر اور ہر قانون دان سابقہ نظائر و شواہد سے مستغنی نہیں ہو سکتا اسی طرح کوئی مجتہد ائمہ کے اجتہادات اور ان کے فیصلوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اور اس بنا پر اجتہاد مطلق اب ناپید ہے لیکن اس سلسلہ میں دو باتیں یاد رکھنی ضروری ہیں۔

(۱) حضرت شاہ صاحب کی رائے ہرگز یہ نہیں ہے کہ ائمہ اربعہ سے کتب فقہ میں جو کچھ منقول ہے اس پر تنقید کرنا یا اس سے انحراف یا اختلاف کرنا جائز نہیں ہے۔ ائمہ کے خود باہمی اختلافات اور ان کے تلامذہ کا ان سے اختلاف، خود اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ہمارے پاس قرآن وسنت سے دلائل قویہ ہوں تو ہم بھی ائمہ کی رائے سے اختلاف کر سکتے ہیں چنانچہ شاہ صاحب تفہیمات الٰہیہ (ج ۱ ص ۲۱۱ - ۲۱۲) میں فرماتے ہیں ملاءِ اعلیٰ کی طرف سے میرے دل میں ایک داعیہ پیدا ہوا، اور وہ یہ کہ امام ابو حنیفہ اور امام

شافعی کے پیرو امت مرحومہ میں اور ان کی تصنیفات بہت زیادہ ہیں۔ ملا علی کے علوم کے منشا کے مطابق حق یہ ہے کہ ان دونوں کو ایک مذہب تصور کیا جائے پھر ان دونوں کو حدیث کی مدونہ کتب میں تلاش کیا جائے۔ پس اگر یہ دونوں مذہب اس کے مطابق ٹھہریں تو انھیں قبول کر لیا جائے، اور اگر ان کی اصل کا پتہ نہ چلے تو انھیں چھوڑ دیا جائے۔"

(۲) اگرچہ شاہ صاحب چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد مطلق کے دروازے کو مسدود مانتے ہیں لیکن خود شاہ صاحب نے "الانصاف" (ص ۶۶) میں لکھا ہے کہ "ایک سے زیادہ ائمہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ علامہ جلال الدین سیوطی امام الحرمین اور امام غزالی اجتہاد مطلق کے مرتبے کو پہنچے ہوئے تھے" علاوہ ازیں علامہ بحرالعلوم "مسلم الثبوت" کی شرح میں لکھتے ہیں۔

> "اجتہاد مطلق کی نسبت لوگ کہتے ہیں کہ وہ ائمہ اربعہ پر ختم ہو گیا۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک امت پر ان اماموں کی تقلید واجب ہے لیکن یہ سب من مانی باتیں ہیں۔ اور ان حضرات کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس بنا پر ان کی باتوں کی پروا نہ کی جائے۔

بظاہر شاہ صاحب اور مولانا بحرالعلوم اور ان کے ہم خیال علما کے نظریات میں تعارض نظر آتا ہے۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو یہ نزاع لفظی سے زیادہ اور کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ کیوں کہ شاہ صاحب جب اجتہاد مطلق کا لفظ بولتے ہیں تو ان کے ذہن میں امام شافعی کے اجتہاد کا تصور ہوتا ہے اور امام شافعی کے اجتہاد کی خصوصیات کیا ہیں۔ اس کے بارے میں شاہ صاحب "المصفیٰ" (ص ۱۱) میں فرماتے ہیں۔

"کہ تبع تابعین جن میں سے متعدد حضرات اصحاب مذاہب تھے ان سے امام شافعی نے براہِ راست استفادہ حاصل کیا تھا۔ پھر راویوں کے جرح و تعدیل اور لغت عربی وغیرہ کی معرفت میں وہ کسی شخص کے واسطے اور مدد کے محتاج نہیں تھے، بلکہ وہ یہ کام خود اور براہِ راست کر سکتے تھے۔ اس طرح روایت مجتہدانہ میں وہ کسی کے ارشاد کے محتاج نہیں

بلکہ اس کے بانی تھے۔" اس بنا پر ظاہر ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد جو کوئی شخص بھی اجتہاد کرے گا اس کو یہ مواقع حاصل نہ ہوں گے یعنی اس کا علم ماخذ و مصادر اجتہاد بلا واسطہ نہیں ہوگا۔ بلکہ بالواسطہ ہوگا۔ اور راویوں کی جرح و تعدیل، روایت کے متن کی کمی بیشی اور اس میں ادل بدل کے علم کے لیے وہ متقدمین کی مدد اور ان کی فراہم کردہ معلومات کا محتاج ہوگا۔ شاہ صاحب نے امام شافعی کے اجتہاد کی جو خصوصیات بیان کی ہیں اور جو بے شبہ باقی ائمہ ثلاثہ کے اجتہادات پر بھی صادق آتی ہیں وہ ایسی صاف اور واضح ہیں کہ مولانا بحرالعلوم اور ان کے ہم خیال دوسرے علما بھی ان کے منکر نہیں ہو سکتے۔ اس بنا پر جب شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اب اجتہاد مطلق نہیں ہو سکتا اور اجتہاد مطلق سے ان کی مراد امام شافعی اور دوسرے ائمہ کا اجتہاد ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس پر شاہ صاحب اور مولانا بحرالعلوم دونوں کا اتفاق ہے۔ ساتھ ہی اس سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ مولانا بحرالعلوم جس اجتہاد کو اجتہاد مطلق کہتے اور اس کے وقوع کے قائل ہیں یہ دراصل وہی اجتہاد ہے جس کو حضرت شاہ صاحب اجتہاد منتسب کے نام سے پکارتے ہیں۔

ہم نے نزاع لفظی کی جو بات کہی ہے وہ محض ہمارے ذہن کی ایجاد و اختراع نہیں ہے، بلکہ خود شاہ صاحب کی ایک عبارت سے اس کا قرینہ ملتا ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی، ابن الصباح اور امام غزالی کی نسبت کسی نے کہا کہ وہ اجتہاد مطلق کے مرتبہ کو پہنچے ہوئے تھے۔ ابن العلام نے کہا کہ وہ مجتہد فی المذہب تھے۔ شاہ صاحب "الانصاف" میں ان اقوال میں تطبیق کرتے ہیں کہ ان علما کی مراد یہ ہے کہ ان حضرات کو اجتہاد منتسب کا مقام حاصل تھا جیسا کہ ابن الصلاح نے اپنی کتاب "آداب الفتیا" میں اور نووی نے شرح المذہب میں ثابت کیا ہے۔

اجتہاد منتسب کا حکم

شاہ صاحب کے نزدیک اس اجتہاد کا حکم یہ ہے کہ یہ فرض کفایہ ہے ہمیشہ باقی

رہے گا۔ کسی زمانے میں بھی اسے ترک نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر کسی زمانے میں اسے ترک کیا گیا تو سب اہل زمانہ گنہگار ہوں گے۔ (الانصاف ص ۶۶) حضرت شاہ صاحب یہی بات "مصفیٰ" (ص ۱۱) میں زیادہ وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں اور یہ جو ہم نے کہا ہے کہ اجتہاد ہر زمانے میں فرض ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسائل کثرت سے پیش آنے والے ہیں اور وہ لامحدود ہیں اور ان کے بارے میں احکام الٰہی کا جاننا واجب ہے کیوں کہ کتب فقہ میں جو کچھ لکھا ہوا اور مدون ہے وہ ناکافی ہے۔ علاوہ ازیں ان میں اختلافات بہت زیادہ ہیں جن کا حل بجز اس کے کسی اور طرح نہیں ہو سکتا کہ جو احکام کتب فقہ میں مذکور ہیں ان کو ان کی دلیلوں کی روشنی ہی میں جانچا اور پرکھا جائے۔ اور چوں کہ ان دلیلوں کے جانچنے کے طریقے مجتہدین پر پہنچ کر منقطع ہو گئے ہیں اس بنا پر اس کے سوا چارہ نہیں کہ ان دلیلوں کو قواعد اجتہاد پر پرکھا جائے۔

اجتہاد کا طریقہ

اب سوال یہ ہے کہ اجتہاد کا طریقہ اور اس کا منہج کیا ہے۔ شاہ صاحب "مصفیٰ" (ص ۱۸) میں محدث اور مجتہد کے مناصب کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مجتہد کا منصب یہ ہے کہ اگر لفظ مشترک ہے تو اس کے معنی کی تعیین و تحدید کرے اور یہ دیکھے کہ رکن، شرط اور ادب یعنی حکم کی نوعیت کیا ہے وہ فرض ہے یا واجب یا مستحب، مشروط ہے یا غیر مشروط، مناط حکم کیا چیز ہے، مطلق یا مقید، عام ہے یا خاص، اس کی علت کیا ہے۔ نص میں جو قیدیں ہیں وہ اتفاقی ہیں یا احترازی۔ ان سب کی تحقیق اور تعیین کرنے کے بعد اسے یہ دیکھنا چاہیے کہ منصوص اور غیر منصوص میں کوئی علت جامعہ مشترکہ ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو حکم منصوص سے غیر منصوص کی طرف منتقل ہو گا ورنہ نہیں۔ پھر دلالت کی قسمیں کئی ہیں۔ دلالت مطابقی۔ دلالت تضمینی اور دلالت التزامی۔ تو اسے یہ بھی متعین کرنا چاہیے کہ یہاں نص کی دلالت حکم پر کس قسم کی ہے اور اگر دلیلیں کئی ہوں اور وہ متعارض ہوں تو یہ دیکھنا چاہیے کہ ان میں تطبیق ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو

پھر کسی ایک کو ترجیح دینا ہوگا۔ اور اس کے لیے وجہ ترجیح کو تلاش کرنا ہوگا۔ ان اصولوں کو بیان کرنے کے بعد مثالوں کے ذریعے شاہ صاحب نے ہر ایک اصل کی تشریح و توضیح کی ہے۔ جس کو یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

مجتہد کے اوصاف

ایک مجتہد کو کن کن علوم و فنون سے آراستہ ہونا چاہیے اور اس کی بالغ نظری اور ورع و تقوی کا عالم کیا ہونا چاہیے، اس سلسلے میں شاہ صاحب نے وہی لکھا ہے جو دوسرے حضرات لکھتے ہیں۔ اور ان کا اندازہ اجتہاد کے اس منہج سے بھی ہو سکتا ہے جو ابھی مذکور ہوا۔ لیکن اس سلسلے میں شاہ صاحب کی ممتاز اور نمایاں خصوصیت و انفرادیت یہ ہے کہ آپ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں تمام اسلامی عبادات، معاملات، سیاسیات اور سماجیات و اقتصادیات پر نہایت جامع اور بصیرت افروز بحث کر کے جگہ جگہ ان امور کی نشاندہی کر دی ہے جو موجودہ زمانے میں اجتہاد کی واضح بنیاد بن سکتی ہیں۔

یہ توضیحات و تنقیحات حجۃ اللہ البالغہ کے صفحہ صفحہ پر پھیلی ہوئی ہیں ہم ان میں سے صرف چند اہم چیزوں کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) شاہ صاحب نے ہر حکم کے اسرار و رموز اور اس کے اسباب و علل پر اس قدر زور دیا ہے کہ اسلام ایک مذہب عقل و منطق ہو گیا۔ اور اس بنا پر جدید مسائل میں اجتہاد کر کے ان کا حکم معلوم کر لینے کا راستہ بہت سہل ہو گیا ہے۔ مثلاً کتب فقہ میں یہ لکھا ہے کہ کوئی عورت سفر حج تنہا نہیں کر سکتی اس کے ساتھ محرم کا ہونا ضروری ہے۔ اب اگر شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس لیے تھا کہ اس زمانے میں راستے خطرناک تھے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ اب چوں کہ راستے خطرناک نہیں ہیں اس بنا پر ایک عورت کا بغیر محرم کے سفر حج کرنا جائز ہے۔

(۲) شاہ صاحب نے تشریع کے وجوہ و عناصر پر جو کلام کیا ہے وہ تاریخ اسلام میں اپنی نوعیت کی منفرد شے ہے۔ ان کے نزدیک شریعت کی قانون سازی میں حسب ذیل

امور کی رعایت ضروری ہے۔

(الف) قومی عادات و خصائل۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ہر قوم کے الگ الگ عادات و خصائل ہوتے ہیں جن سے وہ مانوس ہوتے ہیں۔ اس بنا پر تشریع کے باب میں ان کی رعایت کرنا ضروری ہے، تاکہ یہ لوگ آئین نو سے متوحش نہ ہوں۔ شاہ صاحبؒ "حجۃ اللہ البالغۃ" (جلد ا ص ۹۷) میں فرماتے ہیں۔

> پس اس سے بہتر اور آسان تر کوئی بات نہیں ہو سکتی کہ شعائر حدود اور مصالح عامہ کے باب میں اس قوم کی عادات کا اعتبار کیا جائے جس میں پیغمبر کی بعثت ہوئی ہے۔ نیز بعد میں آنے والی نسلوں پر ان امور کے بارے میں زیادہ سختی نہ کی جائے اور ان کو فی الجملہ ہی ان پر باقی رکھا جائے کیوں کہ پہلے لوگ تو اپنے دلوں کی شہادت اور اپنی عادات کے باعث ان احکام کو قبول کریں گے مگر بعد میں آنے والی نسلیں تو ان چیزوں کو وقت کے اماموں اور خلفا کی سیرتوں کی روشنی میں قبول کریں گی۔ آج بھی اور ہر زمانے میں ہر قوم کا یہی خاصۂ طبیعی رہا ہے۔

غور کیجیے شاہ صاحب نے کس درجہ حقیقت افروز بات کہی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ حد سرقہ اور حد زنا جو قرآن میں مذکور ہیں ان کا رواج اسلام کے بالکل ابتدائی دور میں نظر آتا ہے۔ لیکن خلافت عباسیہ اور اس کے معاصر یا اس کے بعد کے ادوار میں نظر نہیں آتا اور ان سزاؤں کے بالمقابل قید و بند یا قتل و جلاوطنی کی سزائیں دکھائی دیتی ہیں پھر کہیں یہ بھی نظر نہیں آتا کہ علما کے کسی طبقہ نے قرآنی حدود کے الغا پر احتجاج کیا ہو۔ اس صورت حال کی تاویل حضرت شاہ صاحب کے نقطۂ نظر سے یہی ہو سکتی ہے کہ عرب حد سرقہ اور حد زنا سے مانوس تھے اور ان کے یہاں یہ سزائیں عہد جاہلیت میں رائج تھیں۔ جیسا کہ ڈاکٹر جواد علی نے تاریخ العرب قبل الاسلام (ج ۵ ص ۱۲۷۳) میں اپنا خیال حد زنا کے متعلق ظاہر کیا ہے۔ اس بنا پر اسلام نے ان سزاؤں کو باقی رکھا لیکن چوں کہ عجمی قومیں ان سے مانوس نہیں تھیں اس لیے ان کا جب اثر و اقتدار بڑھا تو ان کے اجرا میں شاہ صاحب

کے بقول اس معاملہ میں سختی نہیں برتی گئی۔ اور ان کے بجائے دوسری قسم کی سزائیں اختیار کرلی گئیں۔ جیساکہ سعودی حکومت کو مستثنیٰ کرکے اسلامی مملکتوں میں اب بھی ہو رہا ہے۔

(ب) دوسری اہم بحث تشریع کے سلسلے میں شاہ صاحب نے یہ کی ہے کہ جب کبھی کوئی پیغمبر مبعوث ہوا اس نے اپنی کوئی الگ شریعت لوگوں پر نہیں تھوپی بلکہ اس نے دیدہ وری سے قوم کے رسم و رواج ان کے طور و طریق زندگی ان کے تہذیبی اور تمدنی حالات کا جائزہ لیا۔ پھر ان میں قانون الٰہی کے مطابق جو چیزیں خیر محض تھیں ان کو علی حالہا قائم رکھا۔ جو چیزیں شر محض تھیں ان کو بالکل رد کر دیا۔ اور جن چیزوں میں خیر اور شر دونوں کا اجتماع و امتزاج تھا ان میں حد و قد کرکے انھیں ایسا بنا دیا کہ خیر غالب ہو گیا۔ اور شر مغلوب۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جتنی شریعتیں تھیں ان کی تشکیل اسی نہج پر ہوئی تھی اور خود شریعت محمدی کی تعمیر اسی اصول پر ہوئی۔ شاہ صاحب کا یہ بیان ہم کو یہ سبق دیتا ہے کہ دنیا کی ہر نئی چیز کو دیکھ کر ہمیں متوحش نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ اس کا خوب اچھی طرح مطالعہ کرکے اور اس کا تحلیل و تجزیہ کرکے کسی فیصلے پر پہنچنے کی کوشش کرنا چاہیے۔

(ج) تیسری اہم بحث جو حضرت شاہ صاحب نے کی ہے وہ ارتفاقات اربعہ کی ہے۔ اس ذیل میں انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا کوئی اخلاقی، دینی، سیاسی، تمدنی، اقتصادی اور معاشرتی جذبہ احساس اور عمل ایسا نہیں ہے جو زیر بحث نہ آیا ہو۔ ایک مجتہد کے لیے اس کا علم بہت ضروری ہے اس کے بغیر وہ شریعت اور احکام الٰہی کی رسم اور ان کے اسرار سے واقف نہیں ہو سکتا۔ غالباً شاہ صاحب علما مجتہدین میں پہلے مفکر ہیں جن کے ہاں اقتصادی عوامل اور معاشی محرکات عمل اس اہمیت سے کارفرما نظر آتے ہیں۔

غرضیکہ شاہ صاحب نے مذہب، فلسفہ، تصوف، علم کائنات، فلسفہ اخلاق، انسانی نفسیات اور روحانی لطائف و کیفیات کو منطقی طریقہ استدلال کے ذریعے

اس طرح باہم دگر خلط ملط کر دیا ہے کہ یہ سب ایک ہی کل کے اجزا اور عناصر نظر آتے ہیں۔ بے شبہ ان کا یہ کارنامہ اس قدر عظیم ہے کہ اس میدان میں ان کی شخصیت بے مثال اور منفرد ہے۔ یہ سب چیزیں ایک مجتہد کی پرواز کے لیے ایک وسیع فضا مہیا کرتی ہیں۔ مولانا عبیداللہ سندھی صحیح فرماتے تھے کہ شاہ ولی اللہ اور کارل مارکس دونوں اپنے اپنے عہد کے عظیم مفکر تھے۔ اور اپنے فکر کی اساس پر ایک انقلاب پیدا کرنا چاہتے تھے۔ ایک نے حجۃ اللہ البالغہ لکھی اور دوسرے نے (DAS CAPITAL) مرتب کی لیکن کارل مارکس کو ایک حکومت مل گئی تو اس کے (DAS CAPITAL) نے ایک عظیم انقلاب پیدا کر دیا۔ اور شاہ ولی اللہ کو بدقسمتی سے کوئی حکومت نہ مل سکی۔ اس بناء پر حجۃ اللہ البالغہ صرف ایک فلسفہ ہو کر رہ گئی۔ بقول اکبر الہ آبادی ع

نہ ہو مذہب میں گر زورِ حکومت
تو وہ مذہب نہیں اِک فلسفہ ہے

محمد رضا انصاری فرنگی محلی

مولانا عبدالحئی فرنگی محلی کا فقہی موقف
اور
نئے ہندستان میں اس کی معنویت

مولانا ابوالحسنات محمد عبدالحئی (م ۱۸۸۶ء - ۱۳۰۴ھ) کے فقہی موقف کے موضوع پر گفتگو کے لیے فقہ اور حدیث کے موضوع پر ان کی متعدد تصنیفات سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف ان کے مجموعۃ الفتاویٰ کو پیش نظر رکھا گیا ہے جس میں "نوازل" اور "واقعات" سے متعلق بہت سے مسائل ملتے ہیں۔ دراصل "نوازل" اور "واقعات" ہی کے جواب میں صاحبِ افتا کا فقہی موقف بخوبی ظاہر ہوتا ہے۔

مولانا عبدالحئی کی فتویٰ نویسی کا آغاز سن ۱۸۶۸ء (۱۲۸۵ھ) میں ہوا جب کہ ان کی عمر ۲۱ سال کی تھی۔ اور جب ۳۸ سال ۴ ماہ کی عمر (دسمبر ۱۸۸۶ء) میں مولانا کی وفات ہوئی تو ان کی فتویٰ نویسی پر صرف ۱۸ سال گزرے تھے۔ ان کے جوابات استفتا کا مجموعہ ان کی وفات کے سال ڈیڑھ سال کے بعد "مجموعۃ الفتاویٰ" کے نام سے تین جلدوں میں شائع ہوا۔ روایات فتاویٰ میں یہ صورت حال عامۃ الورود کی حیثیت رکھتی ہے کہ کسی 'امر مباح' کو اگر 'سدالباب الذریعہ' کے کسی عہد میں یا کبھی کسی مفتی نے ممنوع ٹھہرایا تو وہ برابر ممنوع ہی رہے گا۔ اور یہ ممانعت سند اور نص کا درجہ اختیار کرلے گی جس پر نئے مسائل کے جوابات موقوف علیہ بھی ہوجائیں گے۔ مولانا عبدالحئی نے اس کے برعکس موقف اختیار کیا۔ انھوں نے ایسی ممانعت کو ہنگامی یا وقتی ٹھہرا کر اس بنیادی

اصول کو ہمیشہ اہمیت دی کہ "اصل ہر شے میں حلت ہے۔"

مولانا عبدالحئی کو اپنی عمر کے آخری سال کے چند مہینوں میں ایک ایسے استفتا سے سابقہ پڑا جس میں ان کے فقہی موقف کے خط و خال بخوبی نمایاں ہو گئے، گو ان کے جواب نے رجحان عامہ کو خاصا مشتعل کر دیا اور مولانا کی وفات کے بعد تک ان کو صلواتیں سنائی جاتی رہیں۔ ان کے خلاف عرب اور عجم کو لاکر کھڑا کر دیا گیا۔ رسائل لکھے گئے اور ان کی خوب تشہیر کی گئی۔

مسئلہ یہ تھا کہ عورتوں کو لکھنا سکھانا جائز ہے یا نہیں۔ یہ سوال بمبئی سے پوچھا گیا تھا۔ مولانا نے جواز کا فتویٰ دیا۔ بعض دوسرے علما نے عدم جواز اور حرمت کا حکم سنایا۔ مولانا عبدالحئی کے پاس دوبارہ ان دوسرے علما کے بات کی نقول کے ساتھ استفتا بھیجا گیا۔ اس کے جواب میں مولانا نے عورتوں کو لکھنا سکھانا جائز قرار دینے پر اصرار کرتے ہوئے تحریر فرمایا۔

"عوام کے ذہنوں میں جو یہ الجھن ہے کہ چونکہ عورتوں کو لکھنا سکھانا خرابیوں کی طرف لے جاتا ہے، پس لازماً امر مکروہ ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی مباح سے خرابی پیدا ہونے کا امکان اس مباح میں کراہت پیدا کرنے کا باعث نہیں ہوا کرتا۔ ہاں اگر کوئی امر مباح عموماً خرابیوں کی طرف لے جاتا ہو تو اسے بھی خرابیوں تک پہنچانے کا راستہ بند کرنے کے پہلو سے ممنوع قرار دیا جاتا ہے۔"

اس طرح مولانا عبدالحئی نے اصرار فرمایا کہ "اصل ہر شئے میں حلت ہے۔" مسئلہ کتابت برائے نسواں کے سلسلے میں دوسرے علما نے ملا علی قاری کے ایسے مستند حنفی عالم اور مصنف کے ایک قول کو سند میں پیش کیا۔ "تحتمل ان یکون جائز السلف دون الخلف لفساد النسوان فی ھذا الزمان۔" (یعنی ہو سکتا ہے کہ زمانہ متقدمین و سلف میں عورتوں کو لکھنا سکھانا جائز رہا ہو۔ مگر اب جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس زمانے میں عورتوں میں خرابی پیدا ہو گئی ہے)۔ دسویں صدی ہجری کے عالم ملا علی قاری کے اس قول کو ان کے بعد آنے والوں نے ایک اصل قرار دے دیا اور یہ قاعدہ کلیہ سا بن گیا کہ۔

"حالِ ازمنۂ متاخرہ برازمنۂ صحابہ و دیگر متقدمین قیاس نمودن بے جاست۔"

مطلب یہ کہ صحابہ اور متقدمین کے مقدس زمانے پر اپنے زمانے کا قیاس کرنا اور متقدمین کے

اسوہ کو سند سمجھ لینا بے بنیاد بات ہے۔

عورتوں کو لکھنا سکھانے کے مخالف علمانے، اسی نقطۂ نظر کو بنیاد بنا کر عدم جواز پر سارا زور صرف کر ڈالا۔ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ حدیث سے بھی یہ ممانعت ثابت ہے۔ "لاتعلمو هن الكتابة"۔ (بیہقی) یعنی عورتوں کو لکھنا نہ سکھاؤ۔ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ عورتوں کو لکھنا سکھانے کی اجازت دینے کے سلسلے میں ایک بھی حدیث صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔

مولانا عبدالحیٔ نے جواز کے ثبوت میں ایک مستند حدیث پیش کی تھی جس میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابیہ سے فرمایا تھا کہ ام المومنین حضرت حفصہؓ کو اسی طرح لکھنا کیوں نہیں سکھا دیتی ہو، جس طرح تم نے انھیں نملہ (پھنسیوں) کی پھونک سکھائی ہے۔ مخالف علمانے اس حدیث کو منسوخ ٹھہرایا اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے اس خیال سے بھی مدد لی کہ ممکن ہے صرف امہات المومنین کے لیے لکھنا سیکھنا جائز رہا ہو۔ یہ ہوا دوسرا عامۃ الورود مغالطہ۔

مولانا عبدالحیٔ نے شیخ عبدالحق محدث کے اس خیال کو رد کر دیا کہ اجازت امہات المومنین کے لیے مخصوص تھی اور فرمایا کہ کسی حکم کا کسی خاص فرد یا کسی خاص عہد کے لیے مخصوص قرار دینا محض احتمالات کی بنیاد پر درست نہیں پاتا، بلکہ اس کے لیے صریح نص ہونا چاہیے۔ اس طرح ملا علی قاری کے "فساد زمانہ" والے قول کو بھی رد کر دیا اور تاریخ اسلام سے بطور ثبوت مقدس خواتین کے نام پیش کیے۔ جو تیسری صدی ہجری، چھٹی صدی ہجری اور خود دسویں صدی ہجری میں جو ملا علی قاری کی صدی ہے، لکھنے لکھانے کا کام کرتی تھیں۔ بلکہ استفتوں کے جوابات تک تحریر کرتی تھیں۔

فتاویٰ میں تاریخ اسلام سے استناد نادر اور شاذ ہے۔ مولانا عبدالحیٔ کے فقہی موقف کا یہ نمایاں پہلو ہے کہ وہ بے تکلف تاریخ اسلام سے ثبوت و سند پیش کرتے ہیں۔ اس طرح اپنے بعد آنے والی نسلوں کو روشنی دکھاتے ہیں کہ متاخر زمانے میں متقدم زمانے کی تاریخ کو بھی بطور ماخذ فقہ کام میں لانے کا پہلو پایا جاتا ہے۔ اس طرح وہ اس نامراد روایت کو ختم کرتے نظر آتے ہیں کہ ہر آنے والا زمانہ، ہر لحاظ سے گزرے ہوئے زمانے سے ابتر اور چوپٹ ہی ہوا کرتا ہے۔

مولانا عبدالحیٔ کا عام رجحان یہ تھا کہ جیسا کہ وہ ایک استفتا کے جواب میں تحریر

فرما گئے ہیں کہ :

" جو مفتی عبارتِ کتب اور اقوال مجتہدین کو نقل کرنے کے سوا استنباط مسائل کی مطلقاً صلاحیت نہیں رکھتا، اس کو بجز نقل کے اور کوئی چارہ نہیں۔ ورنہ حقیقی صاحبان افتا کا فرض ہے کہ جو واقعہ سامنے آئے، اس کے بارے میں اگر کتاب و سنت، اجماع اور قیاس میں کسی سے بھی صریح حکم نکلتا ہو، تو اس کے مطابق فتویٰ دے ورنہ اس واقعے کو قواعد شرعیہ کلیہ کے سامنے پیش کرے اور جنس کلیہ کے تحت اس جزئیہ کو پائے، اس کے مطابق فتویٰ دے۔"

ہندستان میں فقہ حنفی کا چلن ہے۔ مولانا عبدالحئی بھی حنفی عالم اور فقیہ تھے اور فقہ حنفی کے مطابق جوابات استفتا تحریر فرماتے تھے۔ مگر کتب فقہ حنفیہ اور روایات فتاویٰ حنفیہ پر شریعت کا دار و مدار نہیں مانتے تھے۔ بلکہ کتاب و سنت اور اجماع و قیاس سے براہ راست اخذ شریعت کا کام انجام دیتے تھے۔

احناف کا بڑا معرکۃ آرا مسئلہ قراۃ خلف الامام کا ہے۔ بعض احناف تو اسے مفسد صلوٰۃ تک مانتے ہیں۔ مولانا عبدالحئی کی تحقیق میں قراۃ خلف الامام جائز بلکہ مستحب ہے۔ ان کا ایک تحقیقی رسالہ امام الکلام فیما یتعلق بالقراۃ خلف الامام چھپ چکا ہے۔ اس رسالے سے ناراض ہو کر علامہ شبلی نعمانی نے مولانا کی حیات میں ایک تردید لکھی تھی جو اسکات المعتدی کے نام سے شائع ہوئی۔ مولانا عبدالحئی نے اپنا تحقیقی رسالہ جب دوبارہ شائع فرمایا تو اس پر حواشی بھی تحریر فرمائے۔ ان ہی حواشی میں مولانا شبلی کا نام لیے بغیر، ان کے اعتراضات سے تعرض فرمایا۔ اس طرح مولانا کا رجحان معلوم ہوتا ہے کہ وہ نماز جمعہ کے لیے شہر ہونے کی شرط کے قائل نہیں ہیں جب کہ احناف اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔ مجموعۃ الفتاویٰ میں ایک سوال کے جواب میں انھوں نے احناف کا مسلک تحریر کر دیا لیکن اس سوال سے متعلق ایک دوسرا استفتا آیا جس پر بعض اہل حدیث حضرات کے مدلل جوابات تحریر تھے کہ جمعہ کے لیے شہر ہونے کی شرط غلط ہے۔ مولانا عبدالحئی نے ان جوابات کو صحیح قرار دیا اور " صح الجواب" لکھ کر اپنے دستخط اور مہر ثبت کر دی یہ جواب بھی مجموعۃ الفتاویٰ میں شامل ہے۔

ایک جواب استفتا جو مولانا کے مجموعۃ الفتاویٰ میں درج نہیں ہے، سر سید احمد خاں کے

عقائد کے بارے میں ہے۔ اسے سرسید کے حریف ڈپٹی امداد العلی نے اپنی تصنیف "امداد الآفاق برجم اہل النفاق" میں دوسرے علما کے جوابات کے ساتھ اس طرح شائع کیا کہ مولانا عبدالحیٔ کے جواب کو اولین جگہ دی۔ مولانا حالی نے حیات جاوید میں بھی مولانا عبدالحیٔ کے جواب کے بعض ٹکڑے نقل کیے ہیں۔

اب اس جواب کے بارے میں ایک روایت سُن لیں۔ مولانا عبدالحیٔ کے عزیز اور شاگرد مولانا عبدالباقی فرنگی محلی مہاجر مدنی (وفات ۱۹۴۵ء) نے مولانا مفتی عبدالقادر فرنگی محلی (وفات ۱۹۵۹ء) سے مدینہ منورہ میں ۱۹۴۵ء میں بیان کیا اور مفتی صاحب نے اپنے بھانجے مولانا محمد شفیع حجت اللہ انصاری فرنگی محلی سے نقل فرمایا، جنھوں نے مجھ سے فرمایا کہ مولانا عبدالحیٔ کا صرف اتنا ہی جواب مخالفین سرسید نے شائع کیا، جو ان کے مفید مطلب تھا۔ جواب کا ایک خاص ٹکڑا حذف کر دیا، وہ یہ تھا: "الا ان یتاول"۔ یعنی اگر بذریعہ تاویل کوئی مسلمان جمہور مسلمین کے کسی عقیدے سے انکار کرتا ہے تو وہ اور بات ہے، یعنی اس کا حکم دوسرا ہے۔

ہمارے صاحبان افتا کی حد سے بڑھی ہوئی ذکاوت، جس نے بہت کم اس مسلمہ اصل کو قابل اعتنا سمجھا ہے کہ "مؤوِل" کی تکفیر نہیں کرنا چاہیے، سرسید کے بارے میں بھی اس اصل کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اکیلے مولانا عبدالحیٔ ہی نے برتا، اگرچہ تحریف کرنے والوں نے ان کی اس اہم اور ضروری ہدایت کو کالعدم ہی کر کے چھوڑا۔

ایک روایت اور قابل ذکر ہے۔ اسے روایت کہیے یا لطیفہ، بہرحال وہ مولانا عبدالحیٔ کی فقہی بصیرت کی ایک مثال ہے۔ مولانا ایک سلسلے میں پٹنہ تشریف لے گئے۔ وہاں مولوی خدا بخش صاحب بانکی پور پٹنہ لائبریری کے بانی نے مولانا کی دعوت کی جس میں علما و مشائخ اور معززین کو بڑی تعداد میں مدعو کیا۔ کھانے کے دوران مولانا اپنے قریب بیٹھے ہوئے بعض عمائدین سے گفتگو کر رہے تھے۔ اچانک انھیں دسترخوان کے ایک طرف قہقہوں کی کیفیت محسوس ہوئی۔ دیکھا تو ایک بزرگ جن کی داڑھی سفید تھی، دسترخوان پر اس حالت میں مصروف طعام تھے کہ ان کی داڑھی شوربے سے رنگین تھی مولانا کو بھی یہ نقشہ دیکھ کر مسکراہٹ آگئی۔ وہ بزرگ برہم ہوکر بولے "ان جاہلوں کے مذاق اُڑانے کی مجھے کوئی پروا نہیں، مگر آپ کے ایسے عالم بھی ہنسیں، یہ قابل افسوس ہے"۔ مولانا نے وجہ افسوس دریافت فرمائی۔ انھوں نے کہا۔ "آپ کی نظر میں وہ

حدیثیں ضرور ہوں گی جن میں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر کھانا نوش فرمانے کے بعد، کھانے کے بھرے ہوئے ہاتھ داڑھی پر پھیر لیا کرتے تھے۔ مولانا عبدالحیٔ نے دریافت کیا کہ "کیا کسی حدیث میں آپ کی نظر سے یہ بھی گزرا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی مرغن کھانا نوش فرماتے تھے؟" مُراد یہ ہے کہ کھجور، ستّو، جَو کی روٹی اور دودھ وغیرہ، جس کی عام غذائیں ہوں جیسا کہ آں حضرتؐ کی غذا تھی، وہ داڑھی پر ہاتھ پھیر لینے کی سنّت بھی ادا کرنے کا حق رکھتا ہے۔

فقہ حدیث سے بے توجہی اور الفاظ حدیث پر اصرار نے امّت میں سینکڑوں مسلک پیدا کر دیے ہیں اور شاعر کو یہ کہنے کا موقع فراہم کر دیا کہ۔

زبانیں بحث میں اُلجھی ہیں، حیرت دل پہ چھائی ہے
حدیثوں میں مذاہب ہیں، حوادث میں خدائی ہے

جہاں تک اتباع سنّت کا تعلق ہے، کسی اُمتی کے لیے اس سے بڑی اور کوئی سعادت کیا ہو سکتی ہے، مگر ہر اُمتی کے لیے اس سعادت کا کما حقہ حصول ہر زمانے میں آسان نہیں ہوا کرتا۔ حالات کا جبر تو یہاں تک مجبور کر دیتا ہے کہ فرائض تک خطرے میں پڑ جاتے ہیں۔ ایسے خطرناک حوادث میں "مبتلیٰ بہ" جب علما اور مفتیانِ کرام سے رجوع کرتا ہے، تو عموماً اسے راہِ نجات دکھائی نہیں دیتی۔ وہ بدستور خطرات میں اپنے کو گھرا پاتا ہے۔

"مشغولین معاملاتِ دنیا" کے واسطے مثلاً خانساماں کے واسطے جو انگریزوں کو شراب دیتے ہیں اور ان کے لیے خنزیر اُٹھاتے ہیں؛ اس طرح ان کے نجس ہو جانے کی وجہ سے نماز کا ترک ہوتا رہتا ہے۔ یا مثلاً کچہری کے ملازمین کے واسطے جو اس عذر سے ظہر اور عصر کی نماز ترک کرتے ہیں کہ اس وقت حضوری حکام اور کثرتِ کام ہوتی ہے۔ کس قدر آسانی اور رعایت بلحاظ وقت ہو سکتی ہے۔ یہ ایک ایسا سوال تھا جو مولانا عبدالحیٔ سے پوچھا گیا۔ مولانا نے جو وقت کی نبض پر ہاتھ رکھے معلوم ہوتے ہیں، صاف لفظوں میں جن میں کوئی ابہام نہیں، جواب دیا۔

"اصحابِ شغل و معاملات کو اس قدر آسانی ہو سکتی ہے کہ فرائض و واجبات پر بعند عدم الفرصت اکتفا کریں اور سنن ترک کر دیں، سوائے سنّتِ فجر کے ...."

ایک یہ مسئلہ بھی اکثر سامنے آتا ہے کہ بہت ہی دور دراز کی مشابہت تلاش کر کے "من تشبہ بقوم فھو منھم" کی نص کا اطلاق ان امور پر کر دیا جاتا ہے جو فی نفسہ مباح اور جائز ہیں، جیسے کچھ دنوں پہلے تک انگریزی زبان و علوم کا حاصل کرنا من تشبہ الخ میں داخل رہا ہے۔ انگریزی تعلیم کے بارے میں جب مولانا عبدالحیٔ سے سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب میں لکھا:

"نفس تعلم زبانِ انگریزی کا شرعاً جائز ہے کیوں کہ موافق علم اصول کے اصل حلت ہے، تاوقتیکہ منع شرعی ثابت نہ ہو، ہر شے شرعاً جائز ہے۔ "من تشبہ بقوم فھو منھم" سے انگریزی سیکھنا ممنوع نہیں ثابت ہوتا کیوں کہ اس میں تشبہ بالنصاریٰ نہیں ہے۔"

اس طرح کے ایک دوسرے سوال کے جواب میں مولانا نے ملّا علی قاری کے حوالے سے جواب دیا کہ۔

"اگر کسی زبان کو سیکھنے میں، اگرچہ وہ کفار کی زبان ہو، کوئی نفع ہو تو اس کا سیکھنا مستحب ہو جاتا ہے۔"

انگریزی پڑھنے کے بارے میں یہ جوابات اس زمانے میں دیے جاتے رہے ہیں جب بیشتر مراکز افتا انگریزی پڑھنے پڑھانے کی حرمت کا اعلان کر رہے تھے۔ اس طرح لفظ "بدعت" کے بے جا استعمال نے بھی بہت سی آفتیں ڈھائی ہیں۔ مثلاً مسجدوں میں بجلی کے پنکھے لگانا۔ مولانا سے پوچھا گیا کہ "کیا یہ بدعت ہے؟" مولانا نے جواب دیا کہ "بایں معنی یہ نئی بات ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھی، لیکن ہر نئی چیز بایں معنی مذموم نہیں ہے۔ مذموم وہ بدعت ہے جو دین میں نئی بات پیدا کی جائے اور اس سے ثواب یا عذاب کا تصور وابستہ کیا جائے۔ اگر بجلی کا پنکھا لگانا مسجد میں اس لیے ناجائز بتایا جاتا ہے کہ اس میں تشبہ بالنصاریٰ ہے، تو اس کا جواب یہ کہ تشبہ وہ ممنوع ہے جو قصداً اور امر مذموم میں ہو، نہ کہ مطلقاً تشبہ۔ مولانا عبدالحیٔ ان امور میں، جن میں متقدمین کا اختلاف رہا ہے، اس رائے کی طرف مائل نظر آتے ہیں جو عقل اور نقل دونوں سے مطابقت رکھتی ہو۔ جیسے اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کا مسئلہ۔ آج تک متقدمین کی تقلید میں عدم اعتبار اختلاف مطالع کو احناف میں قبولیت حاصل ہے۔ مولانا اس سلسلے میں لکھتے ہیں "افتح المذاہب عقلاً و نقلاً

ہمیں است کہ ہر دو بلدہ کہ فیما بین آنہا مسافتے باشد کہ در آں اختلاف مطالع می شود، تقدیرش مسافت یک ماہ است، درین صورت حکم رویت یک بلدہ بہ بلدۂ دیگر نخواہد شد۔"

مولانا کے زمانے میں ریڈیو اور ٹیلی فون نہیں تھے۔ ٹیلی گرام رائج ہو چکا تھا، مگر تار کی اطلاع کو معتبر نہیں مانا جاتا تھا۔ مولانا نے اسے اس صورت میں قابل اعتبار ٹھہرایا کہ خطوط یا تار برقی بلاد مختلفہ سے مصرح رویت ہلال اس قدر آئیں کہ خبر رویت ہلال حد استفاضہ کو بمنزلہ متواتر کے پہنچ جائے۔

. اس تمام تفصیل سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ امور جو ہمارے سماج میں اس طرح اہمیت حاصل کر گئے ہوں کہ ان سے صرف نظر ممکن نہ ہو اور ان امور کے بارے میں کتاب و سنت میں کوئی نص صریح بھی نہ ہو، تو قدیم قیاسات سے مستنبط جزئیات کو نص اور سند کا درجہ دے کر حلت و حرمت کا فیصلہ کرنا مناسب نہیں ہے۔ اور نہ یہ سمجھ لینا مناسب ہے کہ نئے نئے مسائل کے پے در پے اور قطار اندر قطار آنے کا دروازہ تو کھلا رہے، لیکن اجتہاد کا دروازہ بند کا بند رہے۔ اجتہاد کو اگر محض ایک مقدس کام کا درجہ حاصل ہے، تو بے شک غیر مقدس لوگوں کو اسے ہاتھ لگانے کا حق نہ ہونا چاہیے۔ لیکن اگر وہ ملی اور سماجی ضرورت کو پورا کرنے کا ایک ناگزیر تقاضا ہے، تو اس سے بڑی نادانی اور کیا ہوگی کہ ہم نئے مسائل پر غور و خوض نہ کریں یا محض اس حد تک غور کرنے کو روا رکھیں کہ ہماری تائید میں کسی نے دو سو، چار سو برس پہلے یا اس سے قبل کوئی اشارہ کر دیا ہے تو قبول ورنہ مسترد۔ میرا خیال ہے! اور شاید میں مولانا عبد الحیٔ کے فقہی موقف سے اس خیال میں دور نہیں ہو رہا ہوں کہ بہت سے عائلی مسائل میں تو خود ہمیں ضرورتِ وقت اور اصلاحِ اُمت کے تحت آزادیاں اور پابندیاں قبول کرنا ہوں گی، یہی نہیں بلکہ بعض قیاسی اور اجتہادی قدیم اصول کو از سر نو پرکھنا بھی ہوگا۔

مثال کے طور پر ہمیں سوچنا ہوگا کہ کسی غیر مسلم ماہر فن کے کسی فیصلے کو کیا محض اس بنا پر نامنظور کر دینا فقہ اسلامی کی روح کے مطابق ہے کہ وہ غیر مسلم ہے۔ عائلی مسائل کے سلسلے میں

غیرمسلم عدالتوں کے فیصلے اس ضمن میں آتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ عامۃ الورود معاملہ ہے غیرمسلم حاذق معالج کی ہدایت پر بعض احکام شرعیہ کے وقتی ترک کا "ماجعل اللّٰہ للکافرین علی المومنین سبیلا" کی غیر صریح الدلالت نص سے اتنا اہم اصول اخذ کرلینا کہ مسلمانوں کے شرعی معاملات میں غیرمسلم ماہرین فن کا دخل دینا داخل معصیت ہو، ایسے زمانے میں جب کہ صرف دو ہی طرح کے لوگ پائے جاتے ہوں، اہل اسلام اور ان کے محارب، ممکن ہے کہ اس وقت بہ نظر احتیاط غیرمسلموں سے احتیاط اور پرہیز موزوں بلکہ ضروری رہا ہو، لیکن ہر زمانہ ایسا زمانہ نہیں ہوا، کیا ہے جب ایسا نہیں ہوا تو ایسا رویہ کیوں؟

محمد نجات اللہ صدیقی

نئے ہندستان میں اجتہاد کا دائرۂ عمل

اسلام خدا کی مرضی کے مطابق زندگی گُد نے کا نام ہے۔ خدا کی جو مرضی بھی سامنے آئے انسان اس کے مطابق خود ڈھل جائے اور دنیا کو ڈھال دینے کی کوشش میں لگ جائے یہی اسلامی طرزِ زندگی ہے۔ خدا نے اپنی مرضی کا اظہار رسولوں کے ذریعے کیا۔ چنانچہ اب اس کی مرضی کو جاننے کا واحد مستند ذریعہ قرآن حکیم اور اس کی وہ ترجمانی ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہے۔ آپ نے اپنی ذات میں خدا کی مرضی کے مطابق زندگی گذارنے کا انفرادی نمونہ پیش کیا اور ایک وسیع خطۂ زمین پر انسانی زندگی کو خدا کی مرضی کے مطابق منظم کر کے ایک اجتماعی نمونہ بھی پیش کیا۔ کتاب وسنّت اور اسلامی زندگی کے مثالی اجتماعی نمونے کا مطالعہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ زندگی کے مختلف امور کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی مرضیات کا اظہار مختلف نوعیتوں سے ہوا ہے۔ ایسا نہ تو ممکن تھا نہ ہوا ہے کہ آج ہمارے سامنے زندگی کے جتنے بھی مسائل ہیں یا کل جتنے بھی مسائل پیش آسکتے ہیں۔ خواہ وہ سیاسی ہوں یا معاشی ٹکنالوجی سے تعلق رکھتے ہوں یا انتظامی امور سے، یا دین سے تعلق رکھتے ہوں یا پاکیزگی اور صفائی ستھرائی سے، سب کے بارے میں تفصیلی ضابطے بنا کر دے دیے گئے ہوں۔ زندگی کے بعض امور ایسے ہیں جو زمان ومکان کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ ان امور کی بابت اللہ نے صرف اصولی ہدایات دی ہیں وہ مقاصد بتا دیے ہیں جنھیں حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ وہ اسپرٹ واضح کر دی ہے جو ہمارے رویے میں جاری وساری ہونی چاہیے کوئی تفصیلی ضابطہ بندی نہیں کی ہے۔ اس کی ایک نمایاں مثال سماج کا اجتماعی اور سیاسی نظم ہے جس کے بارے میں اللہ کی مرضی یہ ہے کہ اجتماعی

امور باہمی مشورے سے طے پائیں۔ اس منشا کی تکمیل زمان و مکان کی تبدیلی کے ساتھ مختلف طریقوں سے ممکن ہے۔ یہی حال اجتماعی زندگی کے دوسرے پہلوؤں اور بین الاقوامی تعلقات کا ہے۔ جہاں اللہ کی جو مرضی ہے وہ قدر کی حامل ہے مگر ان اقدارِ حیات کی تحصیل کے لیے کتاب و سنت میں متعین ضابطے کم ہیں۔ اس کے برعکس انفرادی زندگی بالخصوص اس کے روحانی پہلو سے متعلق اللہ کی مرضیات کا اظہار بھی تفصیلی ہے اور متعلقہ ضوابط بھی جامع ہیں۔ اس سے کچھ کم مگر خاص تفصیل خاندان کی تنظیم سے متعلق ملتی ہے۔ اس کے بعد انسانوں کے باہمی تعلقات کی اخلاقی کیفیت کا نمبر آتا ہے۔ پھر لین دین اور کاروباری معاملات کا۔ طہارت، عبادت، نکاح، طلاق اور میراث ایسے امور ہیں جن کا تعلق انسانی شخصیت کے نسبتاً پائدار پہلوؤں سے ہے۔ زمان و مکان طریقہ پیداوار اور پیداواری رشتوں میں تبدیلی کا اثر ان کے حاشیے تک محدود رہتا ہے۔ اس کے برعکس معاشی اور سیاسی نظام اور بین الاقوامی تعلقات پر نقل و حمل اور رسل و رسائل میں تبدیلیوں اور رفتار مقدار میں اضافوں کا گہرا اثر مرتب ہوتا ہے۔ ان امور کی بابت شارع نے بنیادی رجحانات متعین کر دیے ہیں۔ اور بعض ایسے ضابطے بنا دیے ہیں جن کا منشا حدود کی تعیین اور بنیادی اقدار کی اس حد تک تحصیل کی ضمانت دیتا ہے کہ زندگی کا رخ نہ بدل سکے۔ شریعت کی بالاتری، شوریٰ حکمرانوں کی عوامی جواب دہی، حرمت سود اور فرضیت زکاۃ اس کی بعض نمایاں مثالیں ہیں۔ زندگی کا ایک وسیع دائرہ ایسا بھی ہے جسے تمام تر انسانی عقل و تجربے کے حوالے کر دیا گیا ہے اس امید کے ساتھ کہ تمام تدابیر حیات زندگی کے ان اعلیٰ اخلاقی اور روحانی مقاصد کی خدمت کرنے والی ہوں گی جن کا شریعت کے منصوص دائرے میں اعتبار کیا گیا ہے۔ طریقۂ پیدائش دولت کی فنی تفصیلات اور انتظامی قوانین و ضوابط اس کی بعض مثالیں ہیں۔

اجتہاد کا کام ایسے امور میں شارع کے منشا کی تلاش اور تعیین ہے جن میں وہ معلوم اور متعین نہ ہو اس کا دائرہ عمل یہ ہے کہ جن امور و مسائل میں منصوص ہدایات نہ ملیں ان میں یہ قیاس کے ذریعے اور ان مقاصد اور مصالح کی روشنی میں جن کا شریعت میں اعتبار ہے۔ تعیین کرے۔ جب کسی متعین مسئلے میں سابق اجتہاد کے ذریعے متعین کردہ حکم معتبر مقاصد اور مصالح کے حصول سے قاصر نظر آنے لگے، جیسا کہ بعض اوقات زمان و مکان کی تبدیلیوں

کے ساتھ ہوتا ہے، تو اس مسئلے میں نئے اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کے علاوہ زندگی کی تبدیلیاں نت نئے امور و مسائل بھی سامنے لاتی رہتی ہیں، بالخصوص ان دائروں میں جن میں شارع کی حکمت نے صرف بنیادی ہدایات دی ہیں۔ اجتہادی کوششوں کا مقصود ایجابی ہے نہ کہ منفی۔ اس کا منشا انسانی زندگی کے اعلیٰ مقاصد اور ضروری مصالح کا تحفظ کر سکنے والے ضوابط کی تدوین ہے تاکہ فلاح و کامرانی کی راہوں پر زندگی کے قدم آگے بڑھتے رہیں۔

صحیح اجتہاد کے لیے ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ کسی فروعی مسئلے میں اجتہاد کرتے وقت کل دین سے اس کے ربط پر بھی نگاہ رکھی جائے۔ امتحان گاہ حیات میں انسان کو ہدایت دینے سے خدا کا منشا یہ ہے کہ انسانی زندگی خدا کی مرضی کے مطابق گزاری جائے۔ اور جو لوگ یہ طریقہ اختیار کر چکے ہوں وہ باقی انسانوں تک خدا کی ہدایت پہنچانے والے اور ان کے سامنے اس کی قولی اور عملی گواہی دینے والے بن کر رہیں۔ اجتہاد صرف ایک فقہی عمل نہیں ہے۔ نہ فقہ کل دین کے مترادف ہے۔ دین دعوت کو مستلزم ہے۔ اور فقہ اسلامی طرز زندگی کے انسانی مشن سے گہرا ربط رکھتی ہے۔ شریعت کسی ٹھہرے ہوئے سماج کو اوامر و نواہی کی ایک متعین اور محدود فہرست کا پابند بنانے والا ضابطہ نامہ نہیں ہے بلکہ ایک مقصد کی طرف بڑھتے ہوئے انسانی گروہ کی اخلاقی بنیادوں پر ایسی تنظیم کرنے والا مجموعہ احکام ہے جو اس مقصد کی آئینہ دار اور اس کے حصول میں مددگار ہو۔ قدرتی طور پر یہ مجموعہ حالات کی تبدیلی، متعلقہ انسانی گروہ کی ضروریات اور زمان و مکان کے سیاق میں مقصد کے تقاضوں کی مناسبت سے نمو اور ترقی کی پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ اجتہاد اسی صلاحیت کا ضامن ہے۔

نئے ہندستان میں اجتہاد کا دائرۂ عمل متعین کرتے وقت ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ نئے ہندستان میں اسلام کا مشن کیا ہے۔ اس مشن کے حامل انسانی گروہ کی کیا حالت ہے اور ملک کے موجودہ حالات میں دعوت اسلامی کے کیا تقاضے ہیں۔ ہندستان میں فقہ اسلامی کی تدوین نو بھی اسی کلی پس منظر میں ہو سکتی ہے جو تاریخ انسانی کے اس اہم موڑ پر پوری دنیا میں اسلام کے انسانی مشن کو درپیش مسائل سے مربوط ہے۔ نئے ہندستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل یہ نہیں ہے کہ قائم حدود و قیود اور رائج قوانین و ضوابط کو امور متعینہ تسلیم کر کے فقہ

اسلامی کے متوارث ذخیرے سے ایسی جزئیات تلاش کرے جو مسلمان ہندستانیوں کے لیے سہولت کے ساتھ زندگی گزار لینا ممکن بنا دے۔ ایسا کرنے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ اسلامی ذہن خود ان حدود و قیود اور قوانین و ضوابط کی تعیین و تشکیل میں براہ راست حصّہ لینے سے دست کش ہو گیا۔ جب کہ اس عمل میں فعال حصّہ لینا اس کا حق بھی ہے اور فرض بھی۔ اسلامی اجتہاد کے لیے نئے ہندستان کا حقیقی چیلنج یہ ہے کہ ہندستانی انسانیت کو دعوت توحید کا مخاطب بنانے اور اس کے سامنے خدا پرستانہ زندگی کا مظاہرہ کرنے کے عمل میں ہندستانی مسلمان زندگی کے مختلف امور بالخصوص نئے مسائل میں کون سے طریقے اختیار کریں جو اس عمل کو تقویت بخشیں اور ہندستان میں بسنے والے انسانوں کو خدا کی مرضی کے مطابق زندگی کی تنظیم نو پر آمادہ کرنے میں مددگار ہوں۔ نئے ہندستان میں اسلامی اجتہاد کا ایک اہم کام خود اس تنظیم نو کے خدوخال واضح کرنا ہے۔ آج کا ہندستان خود بدل رہا ہے اور قائم و موجود کی جگہ بہتر اور زیادہ موزوں کی تلاش میں معروف ہے۔ اعلیٰ و ارفع کی طرف اس اقدام میں پورے ملک کے ساتھ ہونا، اس عمل میں ہدایت الٰہی سے رہنمائی حاصل کرنا، اس رہنمائی کو اہل ملک تک پہنچانا اور اس طرح بالآخر ہندستانی سماج کو خدا کی مرضی سے قریب تر لانا — یہ ہے نئے ہندستان میں اسلام کے علم برداروں کا وظیفۂ حیات۔ اجتہاد کو اس وظیفۂ حیات کی ادائگی کا ایک آلہ ہونا چاہیے۔

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ جدید دنیا میں اجتہاد کے مسئلے کی ایک شاخ ہے۔ جدید دنیا میں اسلام اور مسلمان کو کیا کردار ادا کرنا ہے۔ یہ ایک انفعالی کردار ہے جس کا خلاصہ رائج تہذیب و تمدن سے ایک ایسی مفاہمت ہے جو مسلمانوں کے لیے ترقی کی پٹی ہوئی راہوں پر تیز رفتار پیش قدمی ممکن بنا دے، یا یہ کردار ایک فعال کردار ہے جس کا ہدف انسانیت کو موجودہ تہذیبی بحران سے نکال کر ایک متوازن صالح تمدن کی تشکیل ہے جو روحانی سکون، اخلاقی بلندی، آزادی ضمیر، سماجی عدل اور امن و خوش حالی سے آراستہ ہو۔ پہلا کردار زیادہ سے زیادہ ایسے اجتہاد کا متحمل ہو سکتا ہے جو قانونی موشگافیوں کے ذریعے ضرورت و مصلحت کا سہارا لے کر مسلمانوں کو وہی طور طریقے اختیار کرنے پر آمادہ کر دے جو دوسروں نے عرصے سے اختیار کر رکھے ہیں۔ مگر جن کے مجموعی نتائج سے بے اطمینانی انھیں اب ایک ہمہ گیر نظرثانی پر مجبور کر رہی

ہے۔ دوسرا کردار اجتہاد کے ایک حرکی تخلیقی اور تعمیری تصور کو مستلزم ہے، جو مسلمانوں اور سارے انسانوں کے لیے ایسی راہیں نکال سکے جو اخلاقی مقاصد کے تحت اقدام اور ترقی کی ضامن ہوں۔

نیا ہندستان ہو یا جدید دنیا اگر اجتہاد کا منتہائے نظر سیاسی، معاشی اور سماجی زندگی میں عام طور پر رائج طریقوں کو مسلمانوں کے درمیان مقبول بنانا قرار پایا تو اس سے چند فوری مسائل تو حل ہوتے نظر آئیں گے مگر ملک اور دنیا اس عظیم حرکی قوت سے محروم رہ جائیں گے جو مسلمانوں کے اندر حقیقی اجتہاد کے نتیجے میں پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ بات ہمارے اپنے ملک کے سیاق و سباق میں غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے۔ اگر اسلام اس ملک کے ملے جلے کلچر کا ایک منفرد اور قیمتی عنصر ہے تو کوشش اس بات کی ہونی چاہیے کہ اس عنصر کی مخفی صلاحیتوں سے ملک کو پورا پورا فائدہ پہنچے۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس عنصر یعنی اسلامی تہذیب کی بنیادوں پر ملک کو پیش آمدہ مسائل میں غور و فکر کا کام بے جھجک انجام پائے۔ ملک کے سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل کے لیے اسلامی افکار و اقدار اور شریعت اسلامی کی روشنی میں جو حل بھی تجویز کیے جا سکتے ہوں کیے جائیں۔ اور انھیں پریس۔ پلیٹ فارم۔ اور پارلیمنٹ میں پیش کیا جائے۔ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ مسلمان اپنی نجی۔ عائلی، اور عام معاشرتی زندگی میں ان میں سے جن طریقوں پر عمل کر سکتے ہوں کریں۔ اور ملک ان کو ایسا کرنے کی پوری آزادی دے۔ تاکہ مسلمانوں کی طرف سے دین کی عملی ترجمانی کا فرض ادا ہو اور ملک کو مجوزہ طریقوں پر عمل کے نتائج کا جائزہ لینے کا موقع ملے۔ رہے وہ مشترک امور تمدن جن میں ایک ملک کے شہری الگ الگ طریقے نہیں اختیار کر سکتے تو ظاہر ہے کہ وہ جمہوری طریق فیصلہ سے طے پائیں گے۔ اور مسلمان شہری بھی حرام و حلال کی منصوص شرعی حدود کے اندر رہتے ہوئے انھیں کے پابند ہوں گے۔ یہ فرض کر لینے کی کوئی وجہ نہیں کہ ان مشترک تمدنی امور میں کیے جانے والے فیصلوں پر اسلامی طرز فکر کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ کیوں کہ اس اثر کا انحصار صرف تعداد کی قلت اور کثرت پر نہیں، اسلامی تجاویز کی معقولیت، موزونیت اور افادیت پر بھی ہے۔

اجتہاد کا دائرہ عمل اسلامی مشن کے سیاق میں متعین کیا جائے تو اس کا مزاج اس اجتہاد سے بالکل مختلف ہوگا جس پر آخر زمانے کے علما نے قناعت کر لیا تھا۔ اور اس تجدد سے بھی جس کا مظاہرہ بعض روشن خیال مفکرین کی طرف سے ہوتا رہتا ہے۔ موجودہ صورت حال یہ ہے کہ دینداروں

کو جملہ احکام شریعت یکساں اہم نظر آتے ہیں۔ جیسا کہ کسی جامد و ساکن سیاق میں نظر آنا چاہیے۔ زندگی کا حال یہ ہے کہ اس کے معاملات میں ہم جتنا اُلجھتے ہیں اتنا ہی سابق اجتہاد پر مبنی بعض جزئی احکام پر عمل دشوار نظر آتا ہے۔ سیاست ہو یا معیشت، یا سماج کے مختلف اداروں سے ربط و تعلق، عافیت اس میں نظر آتی ہے کہ قدم زیادہ آگے نہ بڑھیں۔ زندگی کا دائرہ جتنا زیادہ محدود ہوگا اتنا ہی اسے فقہ کی کتابوں میں لکھے احکام و ضوابط کی پابندی کے ساتھ گزارا جا سکے گا۔ لیکن اگر اس ملک میں اسلامی زندگی کا مقصود اسلام کی دعوت اور اس کی عملی ترجمانی ہے تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر میدان میں قدم آگے بڑھیں۔ تعلقات وسیع ہوں اور اجتماعی زندگی کے ہر دائرے میں مسلمان اسلام کے ساتھ سرگرم نظر آئیں۔ یہ مقصد احکام شریعت میں اہمیتوں کی ایک ترتیب قائم کرتا ہے اور شریعت کے غیر منصوص دائرے میں نئے اجتہاد کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ پھر یہ بات بھی آسانی سے سمجھ میں آتی ہے کہ اگر دینداروں نے گوشۂ عافیت اختیار کرنے کو ترجیح دی تو دین سماج میں بے اثر ہو کر رہ جائے گا دین کے علم برداروں کا گروہ دن بدن کمزور پڑتا جائے گا اور دین کی دعوت اور ترجمانی کا کام سکڑتا جائے گا۔ اس طرح بالآخر وہ محدود مقصد بھی خطرے میں پڑ جائے گا۔ جس کے لیے اس طریقے کو اختیار کیا گیا تھا۔

دوسری طرف متجددین کو ہر وہ ترمیم و تبدیلی اہم نظر آتی ہے جسے خارجی قوتوں نے اہم بنا دیا ہو۔ کیوں کہ انھیں اسلامی تہذیب کے داخل میں موجود اہمیتوں کی ترتیب کا کوئی شعور نہیں۔ وہ اس بات کا حوصلہ نہیں رکھتے کہ ان خارجی قوتوں پر تنقیدی نگاہ ڈالیں۔ اور خوب و ناخوب میں امتیاز برتتے ہوئے رد و قبول دونوں طریقے اختیار کریں۔ کیوں کہ ان کا معیار مثالی انسانی معاشرے کا اسلامی تصور نہیں بلکہ وہ ہے جو رائج اور قائم ہو۔ وہ یہ سوچنے کے بجائے کہ اسلام معاصر انسانیت کو کیا دے سکتا ہے اس بارے میں فکرمند ہیں کہ مسلمان جدید انسان سے کیا سیکھ سکتا ہے۔ اس دوسرے کام کی ضرورت اور افادیت سے انکار نہیں مگر اسے پہلے کام کے سیاق میں اور اس کے تحت نہ انجام دیا گیا تو مسلمانوں اور انسانیت دونوں کو نقصان پہنچے گا۔

صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ اصل اہمیت دعوت کو دی جائے۔ اسلامی زندگی کو اس کا ذریعہ سمجھا جائے۔ اور اجتہاد کا کام یہ قرار پائے کہ وہ ہندستان کے موجودہ حالات میں مسلمانوں کے

لیے ایک فعال اور ترقی پذیر زندگی کے ایسے طور طریقے تجویز کرے جو اسلامی اصول زندگی کے زیادہ سے زیادہ آئینہ دار ہوں۔ اس اپروچ کو اختیار کرنے کی پہلی ضرب اسلامی زندگی کے اس تصور پر پڑے گی جو ملک کی اجتماعی زندگی سے کنارہ کشی کی طرف مائل ہو کیوں کہ ایسا کرنا اصل مقصود کے منافی قرار پائے گا۔ یہاں پہلی شرط وسعتِ روابط، سرگرمیٔ عمل اور اقدام کی ہے تاکہ داعی اور مدعو ایک دوسرے سے قریب ہوں اور دعوت عام ہو۔ دوسری طرف یہ اپروچ ہر رائج طریقے کو قبول کر لینے کا رجحان پیدا کرنے کے بجائے اس بات کا حوصلہ پیدا کرے گا کہ زندگی کے ہر معاملے میں یہ سوچا جائے کہ اسلامی طریقہ کیا ہے۔ اسے خود اختیار کیا جائے اور دوسروں کو بھی اختیار کرنے کی دعوت دی جائے۔ اس اپروچ کا تعلق صرف ان علما اور مفکرین سے نہیں جو فقہی مسائل میں یا کلامی مباحث میں اجتہادی فکر کے ذمے دار قرار پاتے ہیں بلکہ یہ عام مسلمانوں سے بھی ایک مخصوص طرزِ عمل کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس کی روشنی میں ہندستانی مسلمانوں کا آخری مقصود اپنی نوعیت کے اعتبار سے سیاسی یا معاشی نہیں بلکہ روحانی اور اخلاقی ہے۔ مقصد کی یہ نوعیت دفاعی موقف یا کشمکش اور حریفانہ محاذ آرائی کا رویہ اختیار کرنے کے بجائے محبت، خدمت اور ربطِ باہم میں اضافے کے ذریعے دعوت پہنچانے اور اسلامی قدروں کو عام کرنے کا طریقہ سکھلاتی ہے۔ اس کے لیے دلوں کو جیتنا اور ذہنوں کو مطمئن کرنا اقتدار کی کرسی اور معاشی خزانوں کی کنجی سے زیادہ اہم ہے۔ ساتھ ہی یہ مقصد ملی زندگی کو ناخواندگی اور جہالت، خرافات اور آ پرستی، انتشار و اختلاف اور مذہبی جھگڑوں سے پاک دیکھنا چاہتا ہے۔ کاہلی، محنت سے گریز، اری عمل میں کوتاہی، سیاسی اور سماجی مسائل سے بے نیازی اور بے خبری اس ایجابی اور حرکی عمل سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے جس کا یہ مقصد ملت سے مطالبہ کرتا ہے۔ پھر اس بات کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں باقی رہتی کہ خود ابنائے ملت ان اسلامی تعلیمات سے ناواقف رہیں، یا واقفیت کے باوجود ان پر عمل میں کوتاہی برتیں جن کو انھیں ہر خاص و عام تک پہنچانا ہے۔ سماج میں فقر و فاقہ مرض و جہالت اور ظلم و استحصال کے ازالے نیز آزادیٔ ضمیر، جمہوریت اور سماجی عدل کے قیام کے لیے جو کوششیں کی جا رہی ہوں ان سے لاتعلقی کے بجائے مسلمانوں کے لیے ان مقاصد کا اوّلین خادم ہونا لازم آتا ہے کہ یہ ان کے مقصدِ زندگی کے براہِ راست تقاضے ہیں۔

آئیے اب ہم اس زاویۂ نگاہ سے ہندستان مسلمانوں کی زندگی کے بعض ایسے پہلوؤں پر غور کریں جن کے بارے میں ہمیں نئے اجتہادی فکر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

نظامِ وقت سے تعلّق

نئے ہندستان میں اسلامی فکر کے لیے ایک بنیادی مسئلہ یہ رہا ہے کہ شرعی اعتبار سے ملک کے موجودہ نظام سے مسلمانوں کے تعلق، اس میں ان کی شرکت اور اس کے ساتھ ان کے تعامل کا کیا حکم ہے۔ اس سوال کا صریح اور راست جواب پُرانے فقہی مآخذ میں نہیں ملتا۔ پُرانی اصطلاحات، دارالاسلام، دارالحرب، دارالامن وغیرہ نئے حقائق کا پوری طرح احاطہ کرنے سے قاصر ہیں۔ یہ حکم موجودہ صورتِ حال کے براہِ راست مطالعہ اور مقاصدِ شریعت پر براہِ راست غور کے نتیجے میں متعین کیا جانا چاہیے۔ کوئی وجہ نہیں کہ صورتِ حال کے اس پہلو پر اطمینان نہ ظاہر کیا جائے کہ ہمارا دستور تمام مذاہب کو یکساں آزادی دیتا ہے۔ اور اس کی رو سے ہر شہری کو اپنی پسند کا مذہب اختیار کرنے، اس پر عمل پیرا رہنے اور اس کی تبلیغ کرنے کا حق ہے۔ نیز مذہب کی بنیاد پر شہریوں کے درمیان کوئی تفریق روا نہ رکھی جائے گی۔ ملک کا یہ سیکولر کردار اور جمہوری طریقِ فیصلہ پر کاربند رہنے کا عزم کسی بھی داعی گروہ کے لیے ایک سازگار فضا فراہم کرتا ہے، جسے خوش آمدید کہنا چاہیے۔ یہ اطمینان ملک کے موجودہ نظام میں مسلمانوں کی فعال اور ایجابی شرکت کی راہ ہموار کرتا ہے۔ کیوں کہ ان کا مشن اس کا متقاضی ہے کہ فیصلوں میں شریک رہ کر ان پر اثر انداز ہونے کی کوشش کریں۔ اسلامی افکار کی ترویج اور عملی زندگی میں اسلامی اقدار کی تحصیل کے مثبت مقاصد نظامِ وقت میں شرکت کو ضروری بنا دیتے ہیں۔ حقوق کے تحفظ کا نمبر اس کے بعد آتا ہے۔ یہ اسپرٹ اختیار کیا جائے تو ہمارے ملّی طرزِ عمل میں ایک ایجابی اور اقدامی کیفیت پیدا ہو سکتی ہے۔ جب کہ صرف "معاہدہ" یا "ضرورت" کی بنیاد پر جواز کا فتویٰ یہ کیفیت پیدا کرنے سے قاصر ہے۔ دوسرے الفاظ میں نظامِ وقت سے تعلق کے بارے میں محدود فقہی اجتہاد زیادہ سے زیادہ جواز تک پہنچاتا ہے۔ جس سے ایک انفعالی کردار جنم لیتا ہے جب کہ اسلامی مشن اور مقاصدِ شریعت پر مبنی اجتہاد وجوب کی طرف لے جاتا ہے۔ جو ایک فعال کردار کا داعی

ہے۔ مسلمانوں کی جدید تعلیم یافتہ روشن خیال قیادت بھی انھیں ایک فعال کردار کا حامل دیکھنا چاہتی ہے۔ مگر کس بنیاد پر ہمارا خیال ہے کہ اسے بھی ضرورت اور تقاضائے وقت سے زیادہ گہری بنیادیں تلاش کرنی ہوں گی۔

معاشی ترقی

اسلامی اجتہاد کے لیے ایک دوسرا اہم دائرہ معاشی ترقی اور اس کے متعلقات کا ہے کہ مسلمانوں میں معاشی ترقی اور کاروباری جدوجہد کے محرکات کمزور ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تصورِ آخرت کی وجہ سے ان پر مفاد دنیا کی گرفت کمزور ہے۔ مستزاد کہ خاندان اور عزیز و اقارب کے حقوق کا لحاظ ذاتی نفع کی یکسوئی کے ساتھ پیروی کو ناپسند بنا دیتا ہے۔ دوسرے تہذیبی اور تاریخی اسباب کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے۔ یہاں ان رایوں کا تنقیدی جائزہ لینے کی گنجایش نہیں بلکہ اس بات پر غور و خوض ضروری ہے کہ خود اسلامی افکار و اقدار کے سیاق میں معاشی ترقی اور کاروباری جدوجہد کے مستند محرکات کیا ہو سکتے ہیں۔ اور وہ آج کارفرما کیوں نہیں ہیں۔ اس بارے میں تو کوئی شبہہ نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانوں نے کبھی ترقی بھی کی تھی اور اونچی سطح کی کاروباری اور تنظیمی صلاحیت کا مظاہرہ کیا تھا اور وہ بھی ایک ایسے دور میں جب اسلامی تعلیمات پر عمل کا معیار آج سے کہیں زیادہ بلند تھا۔ ہماری رائے میں اسلامی افکار و اقدار کے تحت معاشی ترقی اور کاروباری جدوجہد کے قوی ترین محرکات انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہیں۔ ایسا نہیں کہ ذاتی نفع اور نجی دولت کا حصول اسلام میں غیر معتبر ہو جب کہ یہ قوی انسانی محرکات ہیں۔ البتہ قوی تر تہذیبی محرک اسلام کے انسانی مشن کی انجام دہی کا حوصلہ اس کے لیے وسائل کی تلاش اور پورے سماج کی فلاح و بہبود کے لیے پیداوار دولت میں اضافے کی طلب ہے۔ کاروبار اور پیدائش دولت کے نجی محرکات تو عربوں میں پہلے سے موجود تھے۔ مگر ظہور اسلام کے بعد کی صدیوں میں تجارت اور صنعت و حرفت کا غیر معمولی پھیلاؤ اس زبردست تہذیبی مشن کے طفیل ہوا جس کے وہ علم بردار تھے۔ ہندستانی مسلمانوں کو معاشی ترقی اور کاروباری جدوجہد میں سرگرم عمل کرنے کے لیے جب نجی محرکات کو اکسانے کی کوشش کی جاتی ہے تو ان کا

تہذیبی شعور گرمجوشی کے ساتھ نہیں پیش آتا۔ اس کا مؤثر طریقہ یہی ہوسکتا ہے کہ انھیں ان کے تہذیبی مشن کا علم بردار بنانے کی کوشش کی جائے تاکہ وہ اجتماعی محرکات کارفرما ہوسکیں جو ان کے عقائد وافکار اور تاریخ میں گہری جڑیں رکھتے ہیں۔ اجنبی محرکات کہیں کہیں حاشیے پر کچھ اثر ڈال سکتے ہیں مگر پوری ملت کو حرکت میں لانے سے قاصر رہیں گے۔

اس نکتے کی مزید وضاحت اس دائرے سے متعلق ایک اور مثال کے ذریعے ممکن ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں میں بچت کا رجحان کمزور ہے۔ پھر اس بات پر افسوس ظاہر کیا جاتا ہے کہ سود سے پرہیز کا جذبہ بچت کے موجودہ طریقوں کو اختیار کرنے میں رکاوٹ بنتا ہے۔ اس بات پر غور نہیں کیا جاتا کہ اسلامی سیاق میں انفاق فی سبیل اللہ کی حیثیت بھی اجتماعی مقاصد کے لیے انفرادی بچت کی ہے۔ اسلامی سماج میں اوقاف کا ادارہ اور اسلامی تاریخ میں انفاق اور وقف علی اللہ کا تسلسل اس بات کی دلیل ہے۔ رجحانِ انفاق اسلامی مزاج سے گہری مناسبت رکھتا ہے۔ بچت کے نجی محرکات کو نظر انداز کیے بغیر اس طرف بھی توجہ کی ضرورت ہے۔ اگر معاصر اسلامی ذہن معاشی بہبود کے لیے سرمایہ کاری کی ضرورت واہمیت محسوس کرلے تو رجحان بچت کے پہلو بہ پہلو رجحان انفاق کو بھی اس اہم مقصد کا خادم بنایا جاسکتا ہے۔ اسلامی اجتہاد کا کام یہ ہے کہ موجودہ حالات میں اس امکان کو عمل کا جامہ پہنانے کے لیے موزوں اداروں کا قیام تجویز کرے۔

سود کا ذکر آگیا ہے تو بینکنگ، انشورنس اور دوسرے مالیاتی اداروں کا تذکرہ بھی ضروری ہے جن سے معاشی زندگی میں مسلمانوں کو بھی سابقہ پڑتا ہے۔ ہمارے ملک کا مالیاتی نظام بھی مغربی سرمایہ داری کا زمانی اور مکانی تسلسل ہونے کے سبب سود پر مبنی ہے۔ جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ یہ حرمت بلا سبب نہیں۔ سود ظلم ہے۔ سرمایہ ومحنت کے درمیان سود پر مبنی تعلق استحصال کو مستلزم ہے۔ اور سرمایہ اور کاروباری جدوجہد کے درمیان سودی معاملہ انصاف اور حقیقت پسندی کے منافی ہے۔ بینک یا دوسرے مالیاتی اداروں کا توسط معاملہ کی اصل نوعیت کو صرف نظروں سے دور کردیتا ہے۔ تبدیل نہیں کرتا۔ سود اسلامی زندگی کے اس رجحان سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا جو باہمی تعاون اور سماجی عدل، نیز محنت اور کاروباری

جدوجہد کی فوقیت پر مبنی ہے۔ انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ نفع میں شرکت سرمایہ اور کاروباری جدوجہد کے درمیان معاملے کی بنیاد بنے اور سرمایہ و محنت کا اشتراک و تعاون نتائج کار کی باہم تقسیم پر منتج ہو۔ اس کے لیے ایک متبادل مالیاتی نظام وضع کرنا ہوگا۔ اس ملک اور موجودہ دُنیا میں مسلمان کس حد تک ایسے ادارے خود قائم کر سکتے ہیں، کس حد تک دوسروں کو اس میں حصّہ لینے کی ترغیب دے سکتے ہیں، اور کس طرح ملک اور دنیا کو ایک زیادہ عادلانہ بدل پر مطمئن کر کے اسے اختیار کرنے پر آمادہ کر سکتے ہیں، یہ وہ اہم سوالات ہیں جن کا جواب مسلمان گروہوں اور قوموں کی تخلیقی اور اجتہادی صلاحیتیں ہی دے سکتی ہیں۔ اس کے لیے موجودہ مالیاتی نظام کا تنقیدی جائزہ لینا ہوگا۔ نئی تجاویز مرتب کرنی ہوں گی۔ اور نئے تجربے کرنے ہوں گے۔ نئے ہندستان اور جدید دنیا میں اجتہاد کا ایک اہم دائرہ عمل یہ بھی ہے۔ مگر ان کاموں کے پہلو بہ پہلو ملّت کا معاشی استحکام اور زراعت، تجارت اور صنعت کے میدانوں میں اس کی پیش قدمی اسلامی مشن کی مؤثر انجام دہی کے لیے ضروری ہے۔ چنانچہ اسلامی بدل کی تعیین و تعمیر اور اسے اہل ملک کے درمیان مقبول بنانے کی مہم کے ساتھ موجودہ اداروں سے ناگزیر حد تک تعامل کو ایک عبوری ضرورت سمجھ کر گوارا کرنا ہوگا۔ اسلامی بدل کا تصوّر اس کی ترویج کی کوشش اور اس عبوری ضرورت کو اسلامی مشن کی انجام دہی کے لیے درکار قوت سے مربوط رکھنا اس بات کا ضامن ہوگا کہ استثنا اصل کا مقام نہ لے سکے نہ عمل میں۔ نہ ضمیر میں، نہ اسلامی سماج کے اصل نقشے میں۔

سماج میں عورت کا مقام

ایک اور مسئلہ جس کا ذکر ہم ضروری سمجھتے ہیں عورت کے مقام اور سماجی زندگی میں اس کے کردار سے متعلق ہے۔ اسلامی زندگی میں خاندان کو اور خاندان میں عورت کو جو کلیدی مقام دیا گیا ہے وہ ہر ایک کو معلوم ہے۔ خدا کی دائمی شریعت میں خاندانی زندگی کی تنظیم سے متعلق متعین ضابطے اسی لیے دیے گئے ہیں تاکہ ہر زمانے میں ہر ملک میں اور پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں کے ہر دور میں خاندان قائم رہے۔ مرد اور عورت کو روحانی اخلاقی اور جمالیاتی تکمیل و توازن کی ضمانت دے۔ اور آئندہ نسل کی کفالت اور تربیت کی ذمے داری ادا کرتا رہے۔

اس سیاق میں مرد اور عورت کی ذمہ داریاں کچھ امور میں ایک سی ہیں تو بہت سے امور میں مختلف بھی ہیں۔ مگر خاندانی زندگی کی ان ذمّے داریوں کے پہلو بہ پہلو وسیع تر سماجی زندگی میں بھی مردوں اور عورتوں دونوں پر کچھ مزید ذمّے داریاں عائد کی گئی ہیں۔ سب سے اہم ذمّے داری مذکورہ بالا اسلامی مشن کی انجام دہی ہے جس کا دونوں کو مکلّف ٹھرایا گیا ہے۔ دنیا سے بُرائی کو مٹانا اور بھلائی کو فروغ دینا ایک ایسا کام ہے جو مردوں اور عورتوں دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے ہوئے انجام دینا ہے۔

مومن مرد اور مومن عورتیں۔ یہ سب ایک دوسرے کے رفیق ہیں۔
بھلائی کا حکم دیتے ہیں۔ اور برائی سے روکتے ہیں ... ... (توبہ: ۷۱)

اسی طرح اجتماعی امور میں فیصلے کا جو طریقہ سکھایا گیا ہے وہ باہمی مشورے کا ہے، جس میں شریک کیا جانا مردوں کی طرح عورتوں کا بھی حق ہے۔ خلاصہ یہ کہ اسلام عورتوں کے لیے بھی ایک ایجابی سماجی کردار تصور کرتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہوگا کہ موجودہ حالات میں اس کردار کی ادائیگی اور اسلامی مشن کی انجام دہی ہندستان کی مسلمان عورتوں کی موجودہ زندگی میں کن تبدیلیوں کا تقاضہ کرتی ہے۔ عورتوں کی تعلیم، سماجی اداروں میں ان کی شرکت اور گھر سے باہر کی زندگی میں اسلامی آداب معاشرت کی پابندی کی موزوں شکل کا مسئلہ نئے سرے سے غور کا طالب ہے۔ ایسی شکلیں اختیار کی جانی چاہئیں جو ایک طرف تو آزادانہ اختلاط کی وہ فضا نہ پیدا کریں جو صنفی زندگی میں اس ذمّے دارانہ رویّے اور خاندان کے اس استحکام کے منافی ہیں جو اسلام کو مطلوب ہے۔ دوسری طرف تعلیم، سماجی مباحث اور فیصلوں میں حصّہ لینے اور حسب ضرورت کسب معاش میں کوئی رکاوٹ بھی نہ ڈالیں۔ عورت چہرہ کھُلا رکھے مگر اس کا لباس ساتر ہو۔ سنجیدہ سماجی اور کاروباری روابط جن سے ضرورت ہو قائم کرے مگر اس کی بے تکلّفی مقرّبہ قریبی اعزّہ کے لیے مخصوص ہو۔

ایک بار پھر یہ یاد دلانا مناسب ہوگا کہ اس بارے میں اجتہاد کا تقاضہ صرف انفرادی ضرورتیں نہیں بلکہ وہ مقاصد کر رہے ہیں جو ملّت کی بنائے وجود ہیں۔ تہذیب حاضر کا ایک نازک، کمزور اور نظرثانی کا محتاج پہلو انسانی سماج میں عورت کا مقام اور اس کا کردار ہے۔ یہ سوال

بہت اہم ہے کہ اسلامی حلقے اس سلسلے میں اسلام کی کیا ترجمانی کر رہے ہیں۔ کیا وہ ایک ایسا متبادل طرزِ عمل تجویز کر کے اس کا عملی مظاہرہ کر سکتے ہیں جو جدید انسانیت کے لیے اطمینان بخش ہو۔ جدید عورت کی اُمنگوں کو بھی اعتدال و توازن کے ساتھ پورا کر سکے اور انسانی سماج کو ان خطرات سے بھی بچالے جو اس دائرے میں معاصر تہذیب کی بے اعتدالی اور عدم توازن کے سبب اسے درپیش ہیں۔

اس بارے میں کسے کلام ہو سکتا ہے کہ قبل اس کے کہ ہندستانی مسلمان معاشرہ اس دائرے میں ایک ایجابی اسلامی کردار کا مظاہرہ کر سکے۔ اسے اس مریضانہ صورتِ حال کی اصلاح کرنی ہوگی جس میں آج مسلمان عورت مبتلا ہے۔ ناخواندگی۔ توہم پرستی۔ اور خرافات ذمّے داریوں کا بار اور وسائل کا فقدان، اپنے جائز حقوق سے محرومی اور ان کے حصول کے لیے قانونی چارہ جوئی سے معذوری ... .. اس صورت حال کی اصلاح کے لیے جہاں بہت سے دوسرے کام کرنے ہوں گے وہاں رائج الوقت محمڈن لا پر بھی اس اعتبار سے نظر ثانی کرنی ہوگی کہ اس میں اسلامی مقاصد کے تحت حالات و ضروریات کے تقاضوں کے پیشِ نظر ترمیمات کی جاسکیں جو خاص طور پر عورت کے لیے عدل و انصاف کی ضامن ہوں۔ چند زوجگی پر عمل کو استطاعت کفالت کی قرآنی شرط کے ساتھ مشروط کیا جانا چاہیے۔ اور عورت کو غیر ذمّے دارانہ طلاق کے بُرے اثرات سے محفوظ رکھنے کی صورتیں اختیار کی جانی چاہئیں۔ عورت کو اس کا مہر ملنا چاہیے۔ اور ترکہ میں سے وہ حصّہ بھی جو خدا نے اس کے لیے مقرر کر دیا ہے۔ عورت کے لیے انصاف کا حصول آسان بنانا چاہیے اور اس کے لیے عدالتی نظام میں خصوصی سہولتیں فراہم کرنے کے ساتھ وہ تدابیر بھی اختیار کی جانی چاہئیں، جن کی بنیاد شریعت اور اسلامی تاریخ فراہم کرتی ہے۔

شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے حالات و ضروریات کی روشنی میں مسلم پرسنل لا میں ترمیم کا مسئلہ بھی اپنے حقیقی پس منظر میں اس وقت زیرِ بحث آسکے گا جب اسے دورِ جدید میں اسلام کے عائلی نظام کی عملی ترجمانی اور مسلمان عورت کے اسلامی مشن کی انجام دہی میں فعال شرکت کے تقاضوں کے سیاق و سباق میں دیکھا جائے۔ ایسا کیا جائے تو ترمیم کا داعیہ ملت کے اندر سے اُبھرے گا۔ اس کی تفصیل اسلامی ذہن خود مرتب کرے گا۔ اور اس بات

کی توقع کی جا سکے گی کہ یہ ترمیمات صرف کاغذ کی زینت بن کر نہ رہیں گی بلکہ عملی زندگی میں جگہ پائیں گی۔ مگر جب تک یہ تحریک روشن خیالوں کی طرف سے ایک پس ماندہ ملت کو جدید معیاروں کے مطابق ڈھالنے کی کوشش سمجھی جاتی رہے گی اس کی کامیابی اور افادیت دونوں مشکوک رہیں گی۔

نئے ہندستان میں اجتہاد کے دائرے عمل پر اس مختصر گفتگو میں ہم نے جزئیات کی طویل فہرست سے تعرض کے بجائے بعض اہم امور پر توجہ مرکوز کی ہے۔ یہ زندگی کے وہ دائرے ہیں جن میں ہمارا موجودہ طرز عمل انفعال واضحلال بلکہ سخت انقباض کا شکار ہے۔ جب تک ان میں نئی راہیں نہیں نکلتیں اور جمود و تعطل حرکت و اقدام میں نہیں تبدیل ہوتا نشاۃ ثانیہ کی وہ آرزو پوری نہیں ہو سکتی جس نے ہمیں فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے موضوع پر بحث و مذاکرے کے لیے یہاں جمع کیا ہے۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے سیاق میں اجتہاد کا ایک واضح تصور اور جامع نظریہ پیش کریں جس کے مطابق جزئی امور میں مربوط اور ہم آہنگ تجاویز مرتب کی جا سکیں۔

محمد یوسف کوکن

امام ابن تیمیہ کا مجتہدانہ موقف اور عصر حاضر میں اس کی معنویت

امام تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام ابن تیمیۃ الحرانی الدمشقی (۶۶۱۔۷۲۸ھ ۱۲۶۶۔۱۳۲۷ء) بلاشبہ اپنے زمانے کے ایک جلیل القدر مجتہدانہ امام تھے۔ انھوں نے نہ صرف قرآن و حدیث و فقہ و اصول و عقائد پر عبور حاصل کیا تھا بلکہ اپنے زمانے تک کے عقلی علوم، علم کلام و فلسفہ و منطق و تصوف میں بھی پوری مہارت حاصل کی تھی۔ اسی لیے شیخ بدرالدین ماردینی نے اپنے مرثیے میں ان کی تعریف کرتے ہوئے ٹھیک ہی لکھا تھا۔

"یعنی وہ علوم کا سمندر اور ہر بزرگی کا خزانہ ہیں۔ وہ دہر میں یکتا اور زمانے کے امام ہیں۔ اگر وہ آٹھویں صدی میں سب سے پیچھے آئے تو کیا ہوا، مگر وہ علوم میں سب سے آگے ہو چکے ہیں اور وہ سب کے امام ہیں۔"

یہ سب جانتے ہیں کہ ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں اسلامی نظریات و افکار اور خیالات و عقائد میں پورا جمود پیدا ہو گیا تھا۔ عام مسلمان حنفیت، مالکیت، شافعیت اور حنبلیت کے دائرے سے باہر قدم رکھنے یا سوچنے پر ہرگز ہرگز آمادہ نہیں ہو رہے تھے۔ علامہ ابن کثیر کی کتاب البدایہ والنہایہ شاہد ہے کہ مصر و دمشق کی حکومت میں ہر ایک مسلک کے لیے علاحدہ علاحدہ قاضی مقرر ہوتے تھے جو صرف اپنی فقہ کے مطابق فیصلے دیتے تھے اور

مسائل کی تشریح کرتے تھے۔ ہر ایک اپنے مسلک ہی کو برحق سمجھتا تھا اور اس سے باہر جاکر کسی دوسرے مسلک پر عمل کرنے سے منع کرتا تھا۔ علما اپنے مسلک کے سوا کسی دوسرے مسلک کے نقطۂ نظر اور اس کی دلیلوں پر غور و فکر کرنے کے عادی نہیں تھے دعویٰ تو سب کا یہی تھا کہ اللہ ایک ہے، قرآن مجید ایک ہے۔ رسول ایک ہے۔ دین ایک ہے۔ اسلام ایک ہے۔اس لیے تمام مسلمان بھی ایک ہیں مگر عملاً ان مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں باہم کوئی اتفاق اور اتحاد نہیں تھا۔ کلیات کو چھوڑیے جزئی مسائل میں بھی کسی ایک کو دوسرے کے مسلک کے مطابق عمل کرنے کی توفیق نہیں ہوتی تھی۔ آج بھی کم و بیش یہی حال ہے۔ مثلاً عیدین کی نماز میں اگر ایک شافعی امام اپنے مسلک کے مطابق پہلی رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہے تو حنفی مقتدی صرف تین تین تکبیریں کہہ کر رک جائے گا اور اس سے آگے نہیں بڑھے گا۔اسی طرح اگر شافعی امام صبح کی نماز میں دعائے قنوت پڑھے تو حنفی مقتدی ہاتھ باندھے چپ کھڑا رہے گا۔ حالانکہ تکبیر صرف اللہ کی بزرگی کے بیان کے لیے ہے۔ اگر تین تکبیریں ہوں تو کیا، یا سات، یا پانچ تکبیریں ہوں تو کیا۔ اگر زیادہ تکبیریں کہی جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح شافعیوں اور حنفیوں کی دعائے قنوت میں معنی اور مقصد کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں میں ہدایت اور امداد خدا سے طلب کی جاتی ہے۔

امام ابن تیمیہ ایک حنبلی خاندان میں پیدا ہوئے مگر فقہی مسائل میں انھوں نے اس کی اتباع کی جو انھیں سب سے اچھا معلوم ہوا۔ قرأت خلف الامام کے مسئلہ میں ان کے دادا نے فتویٰ دیا تھا کہ جہری نماز میں مقتدی کو سورۂ فاتحہ پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ سری نماز میں نہ صرف سورۂ فاتحہ پڑھے بلکہ ضم سورہ بھی کرے۔ کیوں کہ چپ کھڑا رہنے سے قرآن کا پڑھنا بہتر ہے۔

اسی طرح کلامی مسائل کے اختلاف کی وجہ سے مسلمان مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے تھے۔ ان سب میں اشاعرہ کا مسلک ہی زیادہ غالب تھا جس کو امام فخرالدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ - ۱۲۰۹ء) نے بہت مضبوط بنا دیا تھا۔ مگر استدلال میں یونانی اصول و افکار و نظریات

محمد یوسف کوکن

امام ابن تیمیہ کا مجتہدانہ موقف اور عصرِ حاضر میں اس کی معنویت

امام تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام ابن تیمیۃ الحرانی الدمشقی (۶۶۱۔۷۲۸ھ ۱۲۶۳۔۱۳۲۷) بلا شبہ اپنے زمانے کے ایک جلیل القدر مجتہدانہ امام تھے۔ انھوں نے نہ صرف قرآن و حدیث و فقہ و اصول و عقائد پر عبور حاصل کیا تھا بلکہ اپنے زمانے تک کے عقلی علوم، علم کلام و فلسفہ و منطق و تصوف میں بھی پوری مہارت حاصل کی تھی۔ اسی لیے شیخ بدرالدین ماردینی نے اپنے مرثیے میں ان کی تعریف کرتے ہوئے ٹھیک ہی لکھا تھا۔

> "یعنی وہ علوم کا سمندر اور ہر بزرگی کا خزانہ ہیں۔ وہ دہر میں یکتا اور زمانے کے امام ہیں۔ اگر وہ آٹھویں صدی میں سب سے پیچھے آئے تو کیا ہوا، مگر وہ علوم میں سب سے آگے ہو چکے ہیں اور وہ سب کے امام ہیں۔"

یہ سب جانتے ہیں کہ ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں اسلامی نظریات و افکار اور خیالات و عقائد میں پورا جمود پیدا ہو گیا تھا۔ عام مسلمان حنفیت، مالکیت، شافعیت اور حنبلیت کے دائرے سے باہر قدم رکھنے یا سوچنے پر ہرگز ہرگز آمادہ نہیں ہو رہے تھے۔ علامہ ابن کثیر کی کتاب البدایہ والنہایہ شاہد ہے کہ مصر و دمشق کی حکومت میں ہر ایک مسلک کے لیے علاحدہ علاحدہ قاضی مقرر ہوتے تھے جو صرف اپنی فقہ کے مطابق فیصلے دیتے تھے اور

مسائل کی تشریح کرتے تھے۔ ہر ایک اپنے مسلک ہی کو برحق سمجھتا تھا اور اس سے باہر جا کر کسی دوسرے مسلک پر عمل کرنے سے منع کرتا تھا۔ علما اپنے مسلک کے سوا کسی دوسرے مسلک کے نقطۂ نظر اور اس کی دلیلوں پر غور و فکر کرنے کے عادی نہیں تھے دعویٰ تو سب کا یہی تھا کہ اللہ ایک ہے، قرآن مجید ایک ہے۔ رسول ایک ہے۔ دین ایک ہے۔ اسلام ایک ہے۔ اس لیے تمام مسلمان بھی ایک ہیں مگر عملاً ان مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں باہم کوئی اتفاق اور اتحاد نہیں تھا۔ کلیات کو چھوڑیے جزئی مسائل میں بھی کسی ایک کو دوسرے کے مسلک کے مطابق عمل کرنے کی توفیق نہیں ہوتی تھی۔ آج بھی کم و بیش یہی حال ہے۔ مثلاً عیدین کی نماز میں اگر ایک شافعی امام اپنے مسلک کے مطابق پہلی رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہے تو حنفی مقتدی صرف تین تین تکبیریں کہہ کر رک جائے گا اور اس سے آگے نہیں بڑھے گا۔ اسی طرح اگر شافعی امام صبح کی نماز میں دعائے قنوت پڑھے تو حنفی مقتدی ہاتھ باندھے چپ کھڑا رہے گا۔ حالانکہ تکبیر صرف اللہ کی بزرگی کے بیان کے لیے ہے۔ اگر تین تکبیریں ہوں تو کیا، یا سات یا پانچ تکبیریں ہوں تو کیا۔ اگر زیادہ تکبیریں کہی جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح شافعیوں اور حنفیوں کی دعائے قنوت میں معنی اور مقصد کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں میں ہدایت اور امداد خدا سے طلب کی جاتی ہے۔

امام ابن تیمیہ ایک حنبلی خاندان میں پیدا ہوئے مگر فقہی مسائل میں انھوں نے اس کی اتباع کی جو انھیں سب سے اچھا معلوم ہوا۔ قرأت خلف الامام کے مسئلہ میں ان کے دادا نے فتویٰ دیا تھا کہ جہر کی نماز میں مقتدی کو سورۂ فاتحہ پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ سری نماز میں نہ صرف سورۂ فاتحہ پڑھے بلکہ ضم سورہ بھی کرے۔ کیوں کہ چپ کھڑا رہنے سے قرآن کا پڑھنا بہتر ہے۔

اسی طرح کلامی مسائل کے اختلاف کی وجہ سے مسلمان مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے تھے۔ ان سب میں اشاعرہ کا مسلک ہی زیادہ غالب تھا جس کو امام فخرالدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ - ۱۲۰۹ء) نے بہت مضبوط بنا دیا تھا۔ مگر استدلال میں یونانی اصول و افکار و نظریات

غالب تھے۔ امام ابن تیمیہ نے اپنی کتاب "الرد علی المنطقیین" میں ان اصول ونظریات کی پوری قلعی کھول کر رکھ دی۔ اور بتایا کہ عقائد اسلامی کی تشریح غلط اصول کی آڑ میں جو کی جارہی ہے، وہ بے جا ہے۔ صفات الٰہی کے ثبوت میں تجسیم کا جو الزام دیا جارہا تھا وہ صرف ایک عقلی دھوکہ ہے۔ اگر خدا کے لیے اعضا وجوارح منسوب کیے جائیں تو تجسیم لازم آتی ہے۔ یہ محض الفاظ کا ایک گورکھ دھندا ہے۔ اس کی کچھ حقیقت نہیں ہے۔

میرے نزدیک امام ابن تیمیہ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ فقہ اسلامی میں دستور زمانہ کے مطابق جو قوانین بنے تھے، اور ان کو جو غیر معمولی اہمیت دی جارہی تھی اس کا انھوں نے انکار کیا اور مسلمانوں کو قرآن وحدیث اور عصری تقاضوں پر سوچنے کی دعوت دی۔ عام علما اور مسلمان، فقہ کو سب سے زیادہ اہمیت دے رہے تھے۔ اگر قرآن وحدیث اور فقہ کے درمیان بین اختلاف پایا جائے تو فقہ کو قرآن وحدیث کے مطابق پرکھنے کی بجائے قرآن وحدیث کو فقہ پر منطبق کرنے کی کوشش کررہے تھے۔ گویا فقہ ہی اصل ہے قرآن وحدیث اس کی فرع ہیں۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ قرآن وحدیث کی صحیح تعبیر وتشریح ائمہ اربعہ پر ختم ہوگئی۔ ان کے بعد کسی کو اجتہاد کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ چونکہ دنیا بھر کے مسلمان ان چاروں گروہوں میں بٹ گئے، اس لیے انھوں نے ائمہ اربعہ کو برحق جانا۔ اگر علما کا بس چلتا تو یہی کہہ دیتے کہ حنفی یا شافعی فقہ کے سوا کوئی دوسری فقہ ہی نہیں ہے۔ کیوں کہ ہندستان میں صرف یہی دو فقہی گروہ ہیں مالکی اور حنبلی یہاں موجود نہیں ہیں۔

ہمارے سماج کے بہت سے قانونی مسائل ایسے ہیں جو قرآن پر مبنی ہونے کے بجائے دستور زمانہ کی بنیاد پر بنے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی آں حضرتؐ اور حضرت ابوبکر کے زمانے میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے بیٹھتا تو ایک طلاق تصور کی جاتی تھی۔ مگر حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ غصہ میں آکر قرآن اور سنت کے خلاف تین طلاقیں دیتے جارہے ہیں تو انھوں نے ان کو بائن قرار دے دیا۔ بعد میں جو فقہ مرتب ہوئی وہ حضرت عمرؓ کے اس حکم پر بن گئی۔ غصہ میں آکر تین یا اس سے زیادہ طلاق دینا آسان تو تھا مگر دوسرے بہت سے اسباب خود طلاق دینے والے کو مجبور کررہے تھے کہ اپنی مطلقہ کو پھر سے اپنی زوجیت میں لے۔ چونکہ فقہائے وقت تین

طلاق کو بائن قرار دے رہے تھے اس لیے دوسروں سے مدد لی گئی۔ آخر ایک گروہ ہی ایسا پیدا ہوگیا تھا جس کا کام ہی یہ تھا کہ پہلے شوہر سے روپیہ وصول کرکے اس مطلقہ عورت سے نکاح کرے اور ایک رات کی ہم بستری کے بعد اس کو طلاق دے دے۔ لوگوں نے اس کو پیشہ بنا لیا تھا۔ اس پیشے کی جتنی بھی مذمت کی جائے وہ کم ہے۔ مگر جامد تقلید کا برا ہو علماو قت اس قانون پر نظر ثانی کرنے کے لیے تیار نہیں ہو رہے تھے۔ ان کو اس باعث ننگ پیشہ کی برائی محسوس نہیں ہو رہی تھی۔ امام ابن تیمیہ نے اس دستور کے خلاف آواز اٹھائی اور وقتی قانون پر بڑی سخت تنقید کی۔ انھوں نے کہا ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہی متصور ہوں گی غصہ میں آکر طلاق دینے والا اپنی بیوی کی طرف رجوع ہو سکتا ہے۔ جامد مقلد علما ان کی اس تعبیر کو ماننے پر آمادہ نہیں تھے۔ انھوں نے ان کے خلاف ہنگامہ آرائی شروع کی جس کی وجہ سے حکومت ان کو جیل بھیجنے پر مجبور ہوگئی۔

اس قسم کے معاملات میں عربوں اور ہندستانیوں کا مذاق بالکل الگ ہے۔ عرب اپنی بیویوں کو طلاق بھی دے دیتے تھے اور مطلقہ عورتوں کو اپنی زوجیت میں لے بھی لیتے تھے۔ ہندستان میں کسی شریف عورت کی طبیعی غیرت یہ گوارہ نہیں کرتی کہ محض اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال ہونے کی غرض سے قانونی نکاح کے ذریعے ایک غیر مرد سے ہم بستر ہو۔ طبقات اکبری کے مصنف نے ایک دلچسپ واقعہ نقل کیا ہے جس سے ایک ہندستانی عورت کی نفسی کیفیات کا صحیح اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "سلطان شمس الدین کی لڑکی سلطان غیاث الدین بلبن کے لڑکے سلطان محمد کے حبالۂ عقد میں تھی۔ محمد نے مستی کی حالت میں تین طلاقیں دے دیں۔ علمائے وقت نے فتویٰ دیا کہ وہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کیے بغیر اس کے لیے حلال نہیں ہو سکتی۔ اس نے اپنے پیر بھائی شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتانی قدس سرہ کے صاحبزادے شیخ صدر الدین سے گزارش کی کہ اس عورت سے نکاح کرکے خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دے دیں۔ نکاح کے بعد جب وہ حجلۂ عروسی میں پہنچے اور خلوت صحیحہ ہوگئی تو عورت نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس فاسق کے پنجے سے چھڑا لیا ہے۔ کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ دوبارہ مجھے اس کے حوالے کر دیں۔ اللہ تعالیٰ ہرگز اس کو پسند نہیں کر سکتا۔ شیخ نے کہا کہ اگر تمھاری مرضی یہی

ہے تو میں طلاق نہیں دیتا۔ دوسرے دن محمد نے ان سے طلاق کا مطالبہ کیا۔ مگر شیخ نے طلاق دینے سے انکار کر دیا۔ سلطان محمد بہت خفا ہوا۔ وہ ان سے انتقام لینے کی فکر کر رہا تھا کہ اسی زمانے میں سلطان غیاث الدین بلبن کا حکم ملا کہ سرحد پر پہنچ کر مغلوں کے حملوں کا تدارک کرے مگر وہ وہاں سے واپس نہ آسکا۔ سرحد پر مارا گیا" لے ایک عجیب بات تو یہ ہے کہ ہمارے علما شیعوں کے جائز قرار دیے ہوئے نکاح متعہ کو حرام قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ موقت ہے اور اس نکاح تحلیل میں یہ جانتے ہوئے بھی کہ وہ صرف ایک رات کے لیے ہے اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔

قرآن مجید جس زمانے میں اُترا اس وقت عرب حد درجہ شراب کے عادی تھے۔ پانسے پھینکنا اور جوا کھیلنا ان کا روزانہ کا مشغلہ تھا۔ بڑے عیاش تھے۔ کئی کئی بیویاں کرتے تھے۔ اگر سا تھ دولت ہوتی تو کئی لونڈیاں بھی خرید لیتے تھے۔ جی چاہا ان سے صحبت کر لی اور جی چاہا انھیں لٹکا کر رکھ دیا۔ نہ تو طلاق دے کر انھیں رہا کرتے تھے۔ اور نہ ان کے ساتھ زندگی گزارنا چاہتے تھے۔ ایسی اوجھڑ قوم کو راہ راست پر لانا بہت مشکل تھا۔ دھیرے دھیرے احکام نافذ کیے گئے۔ پہلے شراب کی بُرائی بیان کی پھر آخر میں اس سے منع کیا اور نشہ آور چیزوں کو حرام قرار دیا۔ اسلام پہلا مذہب ہے جس نے بیویوں کی تحدید کی اور چار سے بڑھ کر رکھنے کی اجازت نہیں دی۔ اور وہ بھی اس صورت میں جب کہ ان کے درمیان پورا پورا عدل ہو۔ اس حکم کے نافذ ہونے سے پہلے آں حضرتؐ کے پاس چار سے زیادہ بیویاں تھیں چونکہ وہ امہات المومنین تھیں اور کوئی ان سے شادی نہیں کر سکتا تھا۔ اس لیے وہ برقرار رہیں آں حضرتؐ نے کسی کو طلاق نہ دی۔ آپ نے ان کے درمیان جو مساوات اور عدل قائم رکھا، وہ تمام مسلمانوں کے لیے ایک نمونہ ہے۔ دوسرے صحابہ کے نزدیک ایک، دو، تین، چار تک بیویاں تھیں وہ بھی ان کے درمیان عدل قائم رکھتے تھے۔ ایسے بھی تھے جن کے پاس صرف ایک بیوی تھی۔ جیسے حضرت علی۔ آپ نے حضرت فاطمہؓ سے نکاح کیا۔ جب تک وہ زندہ رہیں انھوں نے کسی اور سے شادی نہیں کی۔ یہ سمجھنا کہ اسلام اور مسلمانوں کے نزدیک ایک

لے طبقات اکبری: نظام الدین ہروی: نول کشور پریس لکھنؤ ص ۴۳

سے زیادہ شادیاں کرنا مستحسن ہے بالکل غلط ہے۔ قرآن کا انداز بیان صاف بتاتا ہے کہ ایک ہی شادی ہونی چاہیے۔ کیوں کہ اپنا جی چاہنے کے باوجود لوگ اپنی بیویوں میں عدل نہیں کرسکتے۔ قرآن کہتا ہے۔

اور تم ہرگز ہرگز عورتوں کے درمیان اپنا جی چاہنے کے باوجود عدل نہیں کرسکتے پس تم ایک ہی طرف جھک نہ جاؤ اور اس عورت کو لٹکی ہوئی نہ چھوڑ دو اور اگر تم اصلاح اور پرہیز کرو تو اللہ بخشنے والا مہربانی کرنے والا ہے۔ اور اگر دونوں جدا ہو جائیں تو اللہ ہر ایک کو اپنی وسعت سے بے پروا بنائے گا اور اللہ وسعت والا اور حکمت والا ہے۔ (النساء)

اس سے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ عام لوگ اپنی خواہش کے باوجود بیویوں کے درمیان مساوات کا برتاؤ نہیں کرسکتے۔ ایسوں کے لیے صرف ایک ہی شادی ہوسکتی ہے۔ فرمایا

پس اگر تم کو یہ ڈر ہو کہ تم عدل نہیں کرسکتے تو ایک ہی نکاح کرو یا ان کو جن کے تمھارے ہاتھ مالک ہیں یہ اس سے قریب ہے کہ تم کو زیادتی کرنے سے روکے۔ (النساء)

اسلام لانے کے بعد عربوں کی معاشی حالت بہت بہتر ہوگئی تھی۔ وہ نہ صرف ملکوں کے مالک بنے بلکہ انھیں دولت بھی خوب ملی۔ جسمانی قوت میں بھی وہ دوسروں کی بہ نسبت بہت قوی تھے ایک سے زیادہ شادیاں کرتے تھے۔ اور ان کے ساتھ مساوات کا برتاؤ بھی کرتے تھے۔ مالی حیثیت سے وہ سب کے کفیل تھے۔ انھوں نے اپنی بیویوں کو گھر میں بند رکھا اور انھیں کسی قسم کا کام بھی کرنے نہیں دیا۔ عورتیں اپنی فطری کمزوریوں کی بنا پر ظالم مردوں کے خلاف آواز نہیں اٹھا سکتی تھیں۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ انھوں نے جو کچھ بھی کیا وہ انصاف پر مبنی تھا۔ اور قرآن وحدیث اور اسلام کے موافق تھا۔ اگر ان کے اندر تعلیم اور جرأت ہوتی تو اسی وقت وہ بغاوت کر بیٹھتیں۔ اب بھی بعض عرب ممالک کی یہی حالت ہے۔ مگر ہندستان میں عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جب مرد ایک سے زیادہ شادیاں کرتے ہیں تو

پہلی بیوی معلقہ ہو جاتی ہے۔ اور اسے ذاتی خرچ و اخراجات کے لیے روپیہ پیسہ نہیں دیا جاتا ہے۔ مجبور ہو کر عدالت کا دروازہ کھٹکھٹاتی ہے تو تنخواہ کا دس پندرہ فی صد خرچ کے لیے ملتا ہے۔ مگر وہ بھی باقاعدہ نہیں ہوتا۔ ہمارے علما نے قرآن کے ایک جز کو تو پکڑ لیا اور کہا کہ اسلام چار شادیوں کی اجازت دیتا ہے۔ اس میں حکومت کوئی دخل نہیں دے سکتی۔ دوسرے جز کو بھلا دیا کہ عام لوگ ہرگز ہرگز اپنی بیویوں کے درمیان انصاف نہیں کر سکتے اس لیے ایک ہی شادی ہونی چاہیے۔

آج ہماری بہت سی عورتیں تعلیم یافتہ ہو چکی ہیں اگر کسی ظالم مرد کے ساتھ ایک تعلیم یافتہ عورت کا گزارا نہیں ہو سکتا تو وہ اپنے لیے رہائی طلب کر سکتی ہے جس کو شریعت کی اصطلاح میں خلع کہا جاتا ہے۔ پرانے حنفی فقہ کا قانون یہ ہے کہ اگر کوئی عورت خلع طلب کرے تو شوہر دس بیس یا پچاس ہزار روپے یا اس سے زیادہ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ حالانکہ قرآن اس کے بالکل برخلاف ہے، فرماتا ہے۔

> اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی کرنا چاہو اور تم نے ان میں سے کسی کو ایک ڈھیر مال بھی دیا ہو تو تم اس سے کچھ مت لو۔ کیا تم اس پر بہتان لگا کر اور کھلا ہوا گناہ قرار دے کر اس سے یہ مال لینا چاہتے ہو اور تم اس کو کیونکر لے سکتے ہو جب کہ تم ایک دوسرے کے پاس جا چکے ہو۔ اور ان عورتوں نے تم سے پکا وعدہ لیا ہے۔ (النساء)

اس سے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی مرد عورت کو دیا ہوا مال واپس نہیں لے سکتا تو پھر اس سے مزید مال کا کس طرح مطالبہ کر سکتا ہے۔

یوں تو لوگ غصے میں آ کر تین یا اس سے زیادہ طلاقیں دیتے رہے ہیں اور اب تک دیے چلے جا رہے ہیں۔ حنفی فقہ نے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو بائن قرار دیا۔ امام ابن تیمیہ نے اپنے زمانے میں اسے صرف ایک طلاق قرار دیا جس کی وجہ سے انھیں جیل کی ہوا کھانی پڑی۔ مقلدین اب تک پرانے قانون کے مطابق فتویٰ دیتے جا رہے ہیں۔ اہل حدیث حضرات نے امام ابن تیمیہ کے فتوے پر عمل کرتے ہوئے اسے ایک طلاق قرار دیا ہے۔

سیّد بدر الحسن عابدی

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

(شیعی نقطۂ نظر)

ہمارے اس وسیع اور عظیم ملک یعنی ہندستان میں مدت مدید سے مختلف رنگ و نسل اور متعدد فرق و ادیان کے لوگ متحد و متفق رہ کر اور آپس میں شیر و شکر زندگی بسر کرتے رہے ہیں نیز ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے ہوئے اس ملک کے روشن مستقبل اور درخشاں انجام کی تدابیر کرتے رہے ہیں۔ اس سے انکار نہیں کہ جہاں چار برتن اکٹھا ہوں وہاں خواہ کسی ایک ہی گروہ کے برتن کیوں نہ ہوں کبھی کبھی ان میں ٹکراؤ ہو جاتا ہے۔ اس قصور کے مرتکب برتن نہیں ہوتے بلکہ ناظم خانہ کی بدسلیقگی یا بے توجہی مورد الزام ٹھہرتی ہے۔

جب یہاں مسلمان حکمران آئے تو انھوں نے اس نزاکت پر نظر رکھی۔ ان کا سابقہ دوسرے ادیان کے کثیر التعداد افراد سے تھا لہٰذا وہ اچھی طرح سمجھتے تھے کہ پورے ملک کو ایک ساتھ لے کر چلنا ہے ورنہ ہماری ہوا اکھڑ جائے گی۔ جنھوں نے اتفاق و اتحاد اور تعاون کار کے اصول و نظریے پر عمل کیا وہ آج کے ہندستان یعنی بھارت میں محبت سے یاد کیے جاتے ہیں اور عوام سے خراج تحسین حاصل کر رہے ہیں۔

تاریخ اسلام کے ابتدائی زمانے کے بعد سے آج تک عام طور پر مسلمان حکمران باوجود اپنی دنیاوی ترقیوں کے خالص اسلامی نظام یعنی مذہب اسلام کی پیش کردہ شریعت کو نافذ نہ کر سکے۔ یہ ایک تاریخی المیہ ہے جس کا الزام تہتر فرقوں میں بٹے ہوئے مسلمانوں کے سر پر عاید ہوتا ہے۔ اس کی وجہ میری فہم ناقص میں مذہب کو سیاست اور سیاست کو مذہب سے

جدا کردیتا ہے۔ یعنی جب تک سیاست اور مذہب میں کامل طور پر من جمیع الجہات توافق وتطابق نہ ہو اسلامی و شرعی حکومت کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا۔

جہاں تک میں سمجھتا ہوں اسلام نے ہر مسلمان پر احکام شریعت کی پابندی تو یقیناً عاید کی ہے مگر اس کی ذمّے داری کبھی نہیں لی کہ جہاں کہیں بھی اہل اسلام خواہ ان کی تعداد کثیر ہو یا قلیل، مقیم و ساکن ہوں وہاں مذہبی حکومت ان کے لیے ضروری ولازم ہے بلکہ آزاد ماحول کے مقابلے میں نامساعد حالات میں پابندیٔ شریعت و دین کو اسلام نے زیادہ سراہا ہے اور اس کو قیمتی ٹھہرایا ہے یعنی اگر غیر اسلامی مملکتوں میں کچھ مسلمان بسے ہوئے ہوں تو ان پر شرع کی پابندی کو تا حدامکان یقیناً فرض کیا گیا ہے مگر امن وامان کو گزند نہ پہنچانے کی تلقین بھی تہدید و تاکید کے ساتھ کی گئی ہے اور فتنہ وفساد برپا کرنے سے سختی کے ساتھ روکا گیا ہے۔ آج امریکہ، انگلستان، جرمنی، روس، سپین، آسٹریلیا وغیرہ میں تھوڑی یا بہت تعداد میں مسلمان آباد و موجود ہیں اور ان میں سے بہتیرے ایسے ہیں جو نیک نہادی اور خوش اسلوبی کے ساتھ اپنے لیل و نہار گزار رہے ہیں اور مذہب و شریعت سے کماحقہٗ وابستہ بھی ہیں بلکہ بالاعلان اپنے مذہبی رواسم کو انجام دے رہے ہیں اور اپنی مساجد تعمیر کرواکے جماعت کے ساتھ نمازیں ادا کرتے ہیں مگر کسی جماعت یا حکومت سے ٹکراؤ کو جائز نہیں سمجھتے اور میرے خیال میں یہ ہی اسلام کی لچکدار تعلیم کا خلاصہ ہے۔

مذکورہ بالا غیر مسلم ممالک جن کا نام لیا گیا ہے ان کی دنیاوی ترقیاں کسی سے چھپی ڈھکی نہیں ہیں اور ان کے مقابلے میں ہمارا "نیا ہندستان" ابھی مذہب سے بیگانگی کا اس حد تک شکار نہیں ہوا ہے جس قدر وہاں کے ذمّے داران ترقی ہو چکے ہیں لہٰذا ہندستانی مسلمانوں کے لیے یہاں کا ماحول مذہبی اعتبار سے یورپی و امریکی ممالک کے ماحول سے بدرجہا بہتر و غنیمت ہے۔ جب مغربی ماحول میں، دنیاوی ترقی کے باوجود وہاں کے مسلمان باشندے اسلامی اقدار اور دینی طور طریقے سے دست بردار نہیں ہوئے بلکہ اس پر جمے رہے تو "نئے ہندستان" میں تو سیرت کریمہ پر چلنے کے مواقع زیادہ بہتر طور پر موجود ہیں۔ جس وقت انسان استواری کے ساتھ مذہب حق کو قبول کرتا ہے تو اس

کو یگانوں اور بیگانوں کے ہاتھوں بہت کچھ مصیبتیں جھیلنی پڑتی ہیں اس کے باوجود سچے کلمہ گویوں اور پختہ طبع اہل ایمان نے ہر سرد و گرم زمانے کا کامیابی کے ساتھ نہ صرف مقابلہ کیا ہے بلکہ ہر ایک دور انقلاب سے بڑے صبر و ضبط کے ساتھ اور بڑی متانت و سنجیدگی سے گذرے ہیں۔ یہ ان کی چودہ صدیوں کی تاریخ ہے کہ جہاں وہ گئے انقلابات وہاں آئے دن آتے رہے اور ان کے صالح اعمال و افکار سے بالواسطہ یا بلاواسطہ ٹکراؤ بھی ہوا مگر وہ کوہ وقار بن کر اپنے مسلک و مشرب پر ڈٹے رہے۔ ازیں قبیل ہمارے اس وطن عزیز میں بھی ایک کے بعد دوسرا انقلاب آیا اور پھر تیسرا رونما ہوا، حکمراں بدلے، مقاصد بدلے، نظریات بدلے، طریقۂ کار بدلا مگر جس کو مذہبی زندگی پیاری تھی اس کے اندر نہ کل تبدیلی آئی نہ آج۔ نہ ان کا خدا بدلا نہ رسول، نہ کتاب نہ شریعت، نہ اعمال و افعال نہ معتقدات و مسلمات۔

آزادئ ہند کے بعد جب ہمارے اس عظیم ملک کی تقسیم وجود میں آئی تو اس کی سب سے بڑی اقلیت بن کر اہل اسلام اس میں جمے رہے اور مثل دیگر اقلیتوں کے اکثریتی فرقے کے ساتھ زندگی گزارنے سے گریزپا نہیں ہوئے چنانچہ بھارت میں ہر مذہب و ملت کے لوگ آج بھی اچھی خاصی تعداد میں موجود ہیں مثلاً عیسائی، پارسی، سکھ وغیرہ وغیرہ اور یہی وجہ ہے کہ جنگ آزادی کے فاتحین نے جب اس وطن عزیز کو ایک دوسرے کے دوش بدوش رہ کر بدیسیوں کے چنگل سے آزاد کرایا اور ہندستان کی زمام حکومت و سیاست اپنے ہاتھ میں لی تو ان کی دور اندیشی نے صحیح طریقۂ کار کی طرف ان کی رہنمائی کی اور چونکہ وہ جانتے تھے کہ دیس میں قسم قسم کے اہل عقائد اور مختلف النوع فرقے آباد ہیں لہٰذا ایک ایسا نظام سیاسی یعنی دستور مملکت ترتیب دیا جائے جو کسی فرقے اور کسی بھی مذہب والے کے مذہبی عقائد و رسومات میں دخل انداز نہ ہو، چنانچہ "جیو اور جینے دو" کے زریں اصول کو انھوں نے اس ملک کے دستور کی روح قرار دے کر اور اس کو "سیکولر" طرز میں ڈھال کر دستور ساز جماعت سے منظور کرا لینے میں خاطر خواہ کامیابی حاصل کر لی اور اس کے نفاذ میں بھی سنجیدگی اور استواری اختیار کی۔ ان کے نزدیک دستور کا "سیکولر" ہونا اس وطن عزیز کو اندرونی و بیرونی خطروں سے محفوظ رکھے گا۔ اور اتحاد و اتفاق کے ساتھ ملک کی ہر فرد اور ہر جماعت اس کی ترقی میں منہمک رہے گی۔

نہ تو آپس کے تفرقوں کو اُبھرنے کا موقع ملے گا نہ قدیم و جدید بیرونی دشمنوں کو اس کی طرف نگاہ حرص و ہوس اُٹھانے کا موقع دستیاب ہوگا۔ مزید برآں ملک کا "سیکولر" نظام برقرار رکھنے کی خاطر ہر ایک فرقے کا سنجیدہ طبقہ اور اس کے قائدین، مذہبی رسوم کو انھیں حدوں میں کھلے عام انجام دیے جانے کے لیے اپنی جماعتوں کے عوام کی رہنمائی کریں گے جو کسی دوسرے فرقے کے لیے دل آزار نہ ہوں اور مذہبی آزادی سے ناجائز فائدہ اٹھانے سے از خود باز رہیں گے اور اس طرح ہر ایک کو دوسرے کی رو رعایت ملحوظ رہے گی۔

میں سیکولرزم کا مطلب یہی سمجھتا ہوں کہ کسی فرد یا جماعت کے معتقدات و رسوم مذہبی میں کسی قسم کی دخل اندازی نہ کی جائے۔ چنانچہ اس تیس سال کی مدت میں دستور ہند کی یہی گنجائش کامیابی کے ساتھ اس ملک کو ترقی کی منزلوں سے ہمکنار بنائے ہوئے ہے۔ سیکولرزم بہرحال ہم اہل ہند کی زندگی کا جزو لاینفک ہے اور ہماری دور اندیشی بھی اسی کی مقتضی ہے کہ ہم حکومت کے ساتھ سیکولرزم کے قیام میں قلباً و عملاً تعاون کریں۔

دراصل مداخلت فی الدین خواہ وہ کسی بھی مذہب میں دخل اندازی کیوں نہ ہو ایک ایسا زہر ہے جس کا انجام ہندستان کی اجتماعی تباہی کے علاوہ کچھ نہیں۔ اور میرے نزدیک نئے ہندستان میں جب تک "سیکولرزم" کی رعایتوں کا لحاظ و پاس کیا جاتا رہے گا، اور وہ مذہبی آزادی جو اس وقت ہر ایک مذہب والے کو یہاں حاصل ہے اس کو چھیڑا نہ جائے گا اس وقت تک اس ملک کی عظمت مسلسل ارتقائی منزلوں سے ہمکنار رہے گی۔ یہاں کا مزاج دنیا کے دوسرے ممالک سے قطعاً مختلف ہے۔ بنا برین جہاں تک شیعہ فرقے کا تعلق ہے وہ نئے ہندستان کے تصورات سے نہ گھبرایا ہے نہ اس کے لیے کوئی پریشانی واقع ہونے کا امکان ہے۔

مذکورۂ بالا تمہید کے بعد شیعی نقطۂ نظر سے حقیقت اجتہاد پر جو روشنی ڈالنی ہے اس کو اپنی بساط بھر میں پیش کرتے ہوئے عرض کروں گا کہ میرے مندرجہ ذیل بیان کی روشنی میں نئے ہندستان میں اجتہاد کے مسئلے کو سمجھنے کی کوشش کریں میرا بیان بہرحال شیعی موقف کی بھرپور ترجمانی پر مشتمل ہے۔

اسلام دین کامل ہے۔

شیعوں کا عقیدہ ہے کہ آنحضرتؐ رسول مقبول خاتم الانبیا بھی تھے اور اشرف المرسلین بھی نیز ان کی لائی ہوئی شریعت اور ان کا پیش کیا ہوا قانون تا قیام قیامت ناسخ و مروج رہے گا۔ ان کے بعد نہ کوئی نبی آیا نہ آئے گا۔ جھوٹے دعوے کرنے والوں کی بات ہی اور ہے، مگر مذہب اسلام ایک کامل دین کی حیثیت سے اللہ کی طرف سے ہم تک آچکا ہے اور قرآن میں جو منزل من اللہ (خدا کی طرف سے بھیجی ہوئی آخری کتاب) ہے اس کے اندر صاف وصریح الفاظ میں یہ اعلان مرقوم ہے کہ "الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا" تو پھر قرآن پر ایمان رکھنے والوں کو یہ ماننا پڑے گا کہ مذہب اسلام اپنے پیش کردہ عقائد و احکام کے اعتبار سے ایک مکمل دین ہے اور اس کی شریعت تا قیام قیامت جملہ حالات ارضی و سماوی میں لائق اتباع ہی ہے اور رہے گی۔ مسلمان دنیا کے کسی گوشے میں جا کر بسے یا کسی بھی جغرافیائی حالت میں زندگی بسر کرے اور ہزار برس بھی قیامت نہ آئے تو بھی احکام شرع محمدی اور اقدار اسلامی اس قدر کامل و مکمل ہیں کہ شریعت محمدی میں اور عقائد اسلامیہ میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کیے جانے کی کوئی ضرورت نہ کل واقع ہوئی نہ آج ہو سکتی ہے اور اگر کوئی مسلمان اس کے برعکس سوچے یا سمجھے تو شیعی نقطۂ نظر سے وہ دائرۂ حق سے ہٹ جائے گا۔ اس لیے کہ شیعوں کا عقیدہ ہے کہ ان کے بارہ اماموں میں سے کسی ایک نے بھی شریعت محمدی میں شمہ برابر کمی یا زیادتی ہونے نہ دی اور نہ اس طرح کی جرأت کو گوارا کیا کہ سرکار دو عالم کے پیش کردہ اوامر و نواہی میں تغیر و تبدل کیا جائے۔ خلاصہ یہ کہ ان حضرات ائمہؑ کے اقوال، افکار و اعمال بے کم و کاست وہی تھے جو آنحضرتؐ نے تعلیم فرمائے تھے۔ اور یہ لوگ اسی کی یکے بعد دیگرے مسلسل تبلیغ و اشاعت کرتے رہے اور ہم لوگوں کو اس پر راسخ عقیدہ رکھنے کی تعلیم دیتے رہے کہ "حلال محمدٍ حلالٌ وحرام محمدٍ حرامٌ الیٰ یوم القیٰمۃ۔ (قیامت تک کے لیے محمدؐ کی حلال کردہ چیزیں حلال ہیں اور حرام کردہ حرام ہیں)۔

جب قیامت تک شریعت محمدیہ ناسخ ہے تو یہیں سے اس عقیدے کو بھی اپنانا

پڑتا ہے کہ سرکار دو عالم نے کوئی ایک ادنیٰ سے ادنیٰ امر اور معمولی سے معمولی مسئلہ تشنہ نہیں چھوڑا بلکہ قیامت تک جس قدر بھی مسائل اٹھیں گے اور جس قدر بھی ضروریات واقع ہوں گی سب کا جواب اور سب کا حل اپنی تیئیس سالہ تبلیغ میں فراہم کر دیا ہے۔ یہاں تک کہ اس زخم کے نشان کا تاوان بھی بیان کر دیا ہے جو خراش کی حیثیت رکھتا ہے اور کوئی حرکت و سکون نہیں ہے مگر جناب باری تعالیٰ نے اس کے بارے میں واجب، حرام، مندوب، مکروہ اور مباح کے پانچ قسم کے احکام میں سے کوئی حکم ضرور لگایا ہے اور یہ تمام احکام آنحضرتؐ کو الہام و وحی کے ذریعے تعلیم کر دیے گئے تھے۔ جیسے جیسے واقعات حادث ہوتے گئے اور حالات پیش آتے گئے آپ اس وقت کے انسانوں کو بتاتے رہے اور اپنے مخصوص اصحاب کو جو آں حضرتؐ کے حلقۂ تعلیم میں موجود رہتے تھے تعلیم کرتے رہے اور لکھواتے بھی رہے تاکہ وہ دوسروں کو ان تعلیمات سے آگاہ کرتے رہیں۔ خاص کر ان کے لیے جو دور دراز کے خطوں میں آباد تھے اور اسی مفہوم کو آیۂ قرآنیہ "لتکونوا شہداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شہیدا" ادا کر رہی ہے اور وہ بہت سے احکام جن کے بیان کرنے کے دواعی اور بواعث پیدا نہیں ہوئے تھے خواہ اس سبب سے کہ اس وقت کے لوگ مبتلا نہیں ہوئے یا اس وجہ سے کہ ان احکام کے نشر کرنے کی مصلحت پیدا نہیں ہوئی تھی آں حضرتؐ نے ان تمام احکام کو اپنے اوصیا کو سلسلہ بہ سلسلہ بتا دیا تھا یعنی ایک وصی نے اپنے بعد والے تک منتقل کیا تاکہ وقت مناسب میں حسب حکمت، اُمت تک پہنچاتے رہیں۔

ذیل میں ہم اصول کافی کی ایک روایت پیش کرتے ہیں جو "باب البدع والمقائیس" سے ماخوذ ہے۔ اس کتاب کے مصنف علامہ محمد بن یعقوب کلینی علیہ الرحمہ ہیں اور اس کتاب کو مسلک شیعہ میں بڑی اہمیت حاصل ہے:۔

علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسیٰ بن عبید، عن یونس بن عبد الرحمٰن عن سماعة بن مهران عن ابی الحسن موسیٰ علیه السلام قال قلت: اصلحک اللہ انا نجتمع فنتذاکر

"علی بن ابراہیم محمد بن عیسیٰ بن عبید سے اور وہ یونس بن عبد الرحمٰن بن سماعہ بن مہران سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے ابوالحسن موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ ہم لوگ آپس میں یک جا ہو کر ان مذہبی امور

ما عندنا فلا یرد علینا شئ الا وعندنا فیہ شئ مسطر و ذلک مما انعم اللہ بہ علینا بکم، ثم یرد علینا الشئ الصغیر لیس عندنا فیہ شئ فینظر بعضنا الیٰ بعض وعندنا ما یشبہہ، فنقیس الیٰ احسنہ؟ فقال وما لکم وللقیاس ثم قال: اذا جاءکم ما تعلمون فقولوا بہ وان جاءکم مالا تعلمون فھا واھویٰ بیدہ الیٰ فیہ۔ فقلت: اصلحک اللہ اتی الرسول اللہ الناس بما یکتفون بہ فی عہدہ؟ قال نعم وما یحتاجون الیٰ یوم القیامۃ فقلت: فضاع من ذلک شئ؟ فقال: لا ھو عند اھلہ۔

کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں کہ جن سے ہم آگاہ ہیں اور کوئی ایسا موضوع در پیش نہیں آتا کہ جو ہمارے پاس تحریری صورت میں موجود نہ ہو اور یہ سب آپ کے سلسلۂ وجود کی برکت ہے جس نے ہم پر کرم کیا ہے اور اس کے بعد کوئی معمولی سی بات ایسی پیش آجاتی ہے کہ اس کے بارے میں ہمارے پاس کوئی چیز موجود نہیں ہوتی اور ہم لوگ ایک دوسرے کا منہ دیکھنے لگتے ہیں اور ہمارے پاس اس سے ملتا جلتا جو حکم موجود ہوتا ہے اسی کے اچھے رُخ پر ہم قیاس کر لیتے ہیں۔ حضرتؑ نے فرمایا کہ تم کو قیاس سے کیا تعلق؟ اس کے بعد فرمایا کہ جب کوئی مسئلہ در پیش ہو اور اس کے بارے میں حکم تمہارے پاس موجود ہو تو اسے اختیار کر لو اور جس کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو فھا (یعنی خاموش رہو) یہ کہہ کر حضرت نے دہن پر ہاتھ رکھ کر اشارہ فرمایا کہ ہرگز نہیں۔ پھر میں نے دریافت کیا کہ کیا رسولؐ خدا ہر اس چیز کو لائے تھے جس کی ان کے زمانے میں ضرورت تھی؟ حضرتؑ نے فرمایا کہ ہاں اور ان چیزوں کو بھی لائے تھے جن کی قیامت تک ضرورت واحتیاج واقع ہوگی۔ میں نے دریافت کیا کہ کیا ان میں سے کچھ چیزیں ضائع ہوگئیں تو حضرتؑ نے فرمایا نہیں بلکہ اس کے اہل کے پاس محفوظ ہیں (یعنی اہل بیتؑ کے پاس)"

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آں حضرتؐ کے گرد و پیش جتنے اصحاب تھے سب کی عقلیں اور سب کے حافظے و ذہن یکساں نہ تھے۔ لہٰذا ان کے درمیان نقل احکام میں اختلافات پیدا ہوئے اور یہ کوئی ایسی حقیقت نہیں ہے جس پر ردو قدح کی جائے اور اس کے تعلیم کرنے میں پس و پیش کیا جائے۔

بہرحال جب یہ معلوم ہوگیا کہ رسول مقبولؐ نے سب کچھ تعلیم فرما دیا تھا اور کوئی بات چھوڑی ہی نہیں تھی اور جب یہ بھی معلوم ہے کہ آپ کے اصحاب فہم و فکر کے اعتبار سے مساوی درجے نہیں رکھتے تھے تو اب ایک تلاش حق کرنے والے کے لیے

ضروری ہوا کہ وہ چھان بین سے کام لے اور جب کوئی معمولی سے معمولی مسئلہ درپیش ہو تو شریعت محمدیہ سے اس کا جواب حاصل کرے اور خاص کر ان لوگوں سے دریافت کرے جن کی طرف قرآنی اشارہ ہے کہ "فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون" ہم نے "اصول کافی" سے جس حدیث کو اوپر بیان کیا ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آں حضرتؐ نے کوئی چیز چھوڑی نہیں تھی جو تعلیم نہ کردی ہو اور ہر ایک مسئلہ کا جواب جو قیام قیامت تک کفایت کرے فراہم کر کے اس دار فانی سے کوچ فرمایا اور وہ کل چیزیں اُمت مسلمہ کے پاس اور خاص کر ائمہ اہل بیت کے پاس محفوظ رہیں اور یہ وہ ہستیاں تھیں جن کے بارے میں شیعہ اکابرین علما کا اعتقاد ہے کہ یہ لوگ علم لدنی کے حامل تھے اور ورثہ دار علوم سرکار رسالت بھی۔ چنانچہ کتب احادیث میں اس طرح کی متعدد حدیثیں درج ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا کہ میں "شہر علم ہوں اور علی اس کا دروازہ ہیں جس کو علم لینا ہو وہ دروازے سے شہر میں داخل ہو" اور یہ بھی فرمایا کہ "میں حکمت کا گھر ہوں اور علی اس کے دروازہ ہیں۔"

یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ صدر اول کے فوراً بعد ہی سے جعلی حدیثیں تیزی کے ساتھ پھیلنے لگیں اور اس ذیل میں جامعین احادیث کو جو دقتیں واقع ہوتی رہیں وہ بھی اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حضرت علیؑ سے لے کر گیارہویں امام حضرت حسن عسکریؑ تک ہر ایک امام کو مختلف قسم کی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔

بے شک امام محمد باقر اور امام جعفر صادق علیہما السلام کو بنو امیہ اور بنو عباس کی کشمکش کے دوران احیائے شریعت محمدی کا موقع ملا چنانچہ مدینۂ منورہ میں خانۂ امام جعفر صادقؑ ایک مدرسہ بن گیا تھا جہاں گوشہ نشینی کے عالم میں آپ ترویج دین کی خدمت انجام دیتے رہے اور ان کے شاگرد علم اور فقہ کو ان سے سیکھ کر عالم و فقیہ بنتے گئے۔ اسی لیے شیعوں نے جس شریعت کو اپنایا ہے اس کا باعتبار معلم شریعت "شرع جعفری" نام پڑ گیا۔ یہ صرف اس لیے تاکہ دیگر فقہا کی پیش کردہ

شریعت اور امام جعفر صادقؑ کی تعلیم کی ہوئی شریعت کے مابین فرق و امتیاز کیا جا سکے۔ خلاصہ یہ کہ اجتہاد کے ذریعہ سے ہم انہی احکام کو حاصل کرتے ہیں جو محمد و آل محمد علیہم السلام کے طریق فکر کے مطابق ہیں۔

اب ہم ضرورت اجتہاد نیز دیگر متعلقہ امور کو مختصراً بیان کرتے ہیں جو موضوع اجتہاد سے متعلق ہیں۔

ضرورت اجتہاد

مذکورہ بالا حالات کی بنا پر سچی حدیثیں جھوٹی حدیثوں کے انبار میں چھپ گئیں۔ اب محقق کے لیے کاوش اور محنت کے بغیر کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ معاملہ صحیح اور غلط میں تمیز کا تھا۔ جو آسان امر نہیں بلکہ جس کے لیے بڑی صلاحیت کی ضرورت ہے چنانچہ غیبت امام مہدیؑ نے فرقۂ شیعہ کے علما کی ذمے داریاں بڑھادیں ظاہر ہے کہ اگر ہر فرد ایک ایک مسئلہ کی صحت اور عدم صحت پرکھنے میں لگ جائے تو دنیا کے سارے کام ٹھپ ہو کر رہ جائیں۔ لہٰذا ضرورت ہوئی کہ کچھ ایسے افراد ہر دور میں پیدا ہوتے رہیں جو اسی کام میں اپنی زندگی صرف کرتے رہیں۔ غرض یہ کہ اس ضرورت نے اجتہاد کے دروازے کو کھولا۔ گویا اگر امام یا نبی تک رسائی نہ ہو سکے تو مسائل شرعیہ کے بارے میں صحیح معلومات "فقیہ" یا "مجتہد" سے حاصل ہوں گی۔ آں حضرتؐ کے زمانے میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں کہ آپ اپنے معتبر صحابہؓ کو اپنے نائب کی حیثیت سے ان کلمہ گویوں کی طرف بھیجتے تھے جو دور دراز علاقوں میں آباد تھے تاکہ مسائل شرعیہ سے ان کو آگاہ کیا جائے۔

مجتہد کے لغوی و اصطلاحی معنی

اجتہاد کے لغوی معنی مشقت برداشت کرنا ہے اور مجتہد مشقت برداشت کرنے والے کو کہتے ہیں اور اصطلاحی حیثیت سے اجتہاد ایک ایسا ملکہ ہے جس سے مجتہد استنباط حکم شرعی فرعی پر قوت قریبہ کے ذریعے بالفعل قادر ہوتا ہے۔ بالفعل کا مفہوم بھرپور علمی

تیاری، اور قوت قرینے سے مراد استعداد و صلاحیت ہے۔ مجتہد کے لیے نفس قدسیہ کا ہونا بھی شرط ہے۔

"فقیہ" اور "مجتہد مفتی" میں فرق

جو شخص اپنی معلومات کو بروئے کار لا کر حقیقت تک پہنچنے میں بھرپور کوشش صرف کردے اور بذریعہ "ادلّہ" استنباط مسائل کرے تو اس کو فقیہ اور مجتہد کہتے ہیں اور جو ان ہی مسائل کو عوام کے لیے برائے عمل پیش کرے اسے مُفتی کہتے ہیں۔ لہٰذا ہر مجتہد کا مفتی ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ ہر مفتی کا مجتہد ہونا ضروری ہے۔

صاحبِ قوانین، علامہ ابوالقاسم ابن حسن القمی (وفات ۱۲۰۵ ہجری) نے تحقیق فرماکر حسب ذیل الفاظ میں مجتہد کی تعریف کی ہے۔

> "قوت قدسیہ رکھنے والے انسان کا دلیلوں کے ذریعے حکم شرعی کے حاصل کرنے میں بھرپور کوشش کرنا۔ اور قوت قدسیہ سے مراد وہ قدرت ہے کہ جس کے ذریعے اصل کی طرف فرع کو پلٹا سکے اور اس کے بعد مسئلے کا استنباط کرے اور اصل کی طرف فرع۔ کے پلٹانے کا مطلب یہ ہے کہ فلاں بات کہاں سے حاصل ہوئی اور اس کا منبع و مخرج کیا ہے۔"

مجتہد کی لازمی خصوصیات

محققِ بصیر، علامہ ابوالقاسم قمی نے شرایط اجتہاد پر دس دلیلیں قائم کی ہیں اور ان کے نزدیک تحقیق و اجتہاد حسب ذیل علوم پر مبنی ہے اور یہی تمام شیعہ محققین کا مسلک ہے۔

(۱) علم لغت عرب (۲) علم صرف (۳) علم نحو (۴) علم کلام (۵) علم منطق (۶) علم اصول فقہ (۷) علم تفسیر بابت آیات احکام قرآنیہ (۸) علم حدیث متعلق بالا حکام (۹) علم بہ احوال الرواۃ بسلسلۂ جرح و تعدیل راویان (۱۰) ملکۂ ردّ فروع الی الاصول۔

علوم لغت و صرف و نحو۔ مذکورۂ بالا دس خصوصیات کی تشریح میں ایک مجتہد کے لیے علم

لغت عرب، علم الصرف و علم النحو سے بھرپور واقفیت کی ضرورت سے کوئی بافہم انکار نہیں کر سکتا اس لیے کہ قرآن اور شریعت کے احکام عربی زبان ہی میں ہم تک پہنچے ہیں اور جو لوگ لغت عرب و قواعد صرف و نحو میں کچے تھے انھوں نے دین و شرع محمدی کے سمجھنے میں جو فاش غلطیاں کی ہیں۔ ان کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں اور جس کے لیے ایک مستقل کتاب کی ضرورت ہے۔ اس خامی نے خود عربوں کے لیے قرآن حکیم کی صحت مندانہ تلاوت میں رکاوٹیں ڈالیں۔ چنانچہ حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالبؑ نے اپنے شاگرد ابوالاسود الدؤلی کو علم نحو کے تین موٹے اصول بتائے جس سے شاگرد نے علم نحو کی تدوین کی اور اسی کی روشنی میں قرآن مجید پر اعراب لگائے گئے۔ اور آج بھی قرآن کی بہت سی جگہوں پر اختلاف ہے کہ وہاں زیر پڑھا جائے کہ زبر۔ اسی اختلاف نے ختم نبوت کے مسئلے کو بھی اشتباہ میں ڈال دیا اور اسی نے وضو کی ترکیب میں اختلاف پیدا کرایا۔ اسی طرح "استویٰ" کے معنی میں بھی اختلاف پیدا ہوا اور اسی نے فرقۂ تجسیمیہ کی طرف سے خدا کے صاحبِ جسم ہونے پر خلاف عقل حدیثوں کو جنم دے کر زمرۂ احادیث نبویہ میں جگہ دینے کا موقع دیا۔

علم کلام

یہ علم بھی کچھ اہم علم نہیں ہے۔ توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد کے مسائل کا قرآن حکیم سے اخذ کرنا اور محکم و متشابہ آیات میں فرق کرنا بھی مذہب اسلام کے قبول کرنے والوں کے لیے ضروری ہے۔ علم کلام کی روح عقل ہے اور شیعوں کے نزدیک عقائد کا مدار عقل بشری پر ہے اور یہ جوہر خدا کی طرف سے ہر ایک انسان کو عطا کیا گیا ہے تاکہ وہ خیر و شر، حرام و حلال، حسن و قبح وغیرہ میں تمیز کر سکے۔ اسی ذیل میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ شیعوں کے یہاں حسن و قبح اشیا کو عقلی مانا گیا ہے نہ کہ شرعی۔ اور آں حضرتؐ جناب ختم المرسلین کو از ابتدا تا انتہا کامل العقل مانا گیا ہے۔ جب جبرئیل کو "عقل کل" کے لقب سے ہم یاد کرتے ہیں تو یہی وہ جبرئیل ہیں جنھوں نے آدمؑ کے آگے سجدہ کیا تھا اور آدم علیہ السلام وہ ہیں جو باعتبار علم و فضل بوقت امتحان جملہ ملائکہ پر فوقیت لے گئے اور جب آں حضرتؐ آدمؑ سے شرف میں بلند تھے تو عقل کل جبرئیل امین سے بھی بدرجۂ اولیٰ بلند تھے۔ لہٰذا آں حضرتؐ کی عقل و فہم کا پوچھنا ہی کیا۔ اور جب مرسل اعظمؐ کائنات میں سب سے بلند درجۂ عقل و فہم رکھتے تھے تو آپ کی جملہ تعلیمات

مطابق عقل ہی تھیں اور اسی اعتبار سے آپ کی شریعت، شریعت ناسخہ ہے۔ الغرض احکام شرعیہ کا مطابق عقل ہونا امر لازم ہے۔

علم منطق

اسی بنا پر علم منطق بھی مجتہد کے لیے ضروری ہے اور ہمارے درس نظامی میں بقدر ضرورت داخل بھی ہے اور اس کی بدولت مجتہد میں قوت استدلال پیدا ہوتی ہے اور فرع کو اصل کی طرف پلٹانا اس کے لیے سہل ہو جاتا ہے۔ یہ واضح رہے کہ استدلال کے ساتھ حقیقت کو سمجھنا مذہب اسلام کا طرۂ امتیاز ہے۔ اور اسی لیے "اصول کافی" میں کتاب العقل والجہل کا ایک مستقل باب موجود ہے۔

علم اصول فقہ

اصول فقہ کی معرفت میں چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے یعنی مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اندر چار طرح کی صلاحیتیں ہوں اولاً کتاب یعنی قرآن مجید کے آیات واحکام سب اس کے سامنے ہوں کہ وہ استنباط مسائل کر سکے۔ دوسرے سنت نبوی سے آگہی ضروری ہے یعنی وہ کتب احادیث پر خاطر خواہ حاوی ہو۔ تیسرے اجماع یعنی علما سابقہ نیز ائمہ اہلبیتؑ کے ارشادات سے کامل واقفیت حاصل ہو اور شیعوں نے اجماع سے مراد یہ لیا ہے کہ قول اجماع میں قول معصوم شامل ہے اور اگر کسی ایک معصوم کا قول صحیح طور سے معلوم ہو جائے تو وہ حجت ہے اس لیے کہ ایک معصوم کا قول وہی ہوتا ہے جو دوسرے معصوم کا ہے یعنی ائمہ معصومینؑ کے یہاں اختلاف وتضاد اقوال کی صورت واقع نہیں ہوتی اور جو کچھ آں حضرتؐ نے فرمایا وہی حضرت علیؑ اور ان کے بعد کے دیگر اماموں نے اور اسی طرح ان کے اعمال میں بھی نہ اختلاف ملتا ہے نہ تضاد۔ اور اب چوتھی چیز عقل ہے جس کے بارے میں وضاحت کی جا چکی ہے۔

اصول عملیہ۔ جس وقت ادلۂ اربعہ جن کو اوپر بیان کیا گیا ہے کسی حکم شرعی کو

صریحی طور پر ثابت نہ کر رہے ہوں اور مکلّف کو اس حکم کے بارے میں شک ہو تو اصول عملیہ پر عمل کرے گا جو چار ہیں۔ (۱) برأت (۲) احتیاط (۳) استصحاب (۴) تخییر۔ اس سلسلے کا مختصر بیان یہ ہے کہ مکلّف جس وقت کسی حکم شرعی کے حاصل کرنے کی طرف ملتفت ہوتا ہے تو اس کے بارے میں یا اس کو شک پیدا ہوگا یا یقین یا ظن۔ جہاں تک یقین یا ظن معتبر کا تعلق ہے جو بمنزلۂ علم ہے تو اس کے مطابق مکلّف کو عمل کرنا پڑے گا۔ البتہ ظن غیر معتبر پر عمل حرام ہوگا۔ اسی لیے ظنون میں شیعوں کے یہاں قیاس و استحسان ممنوع قرار دیے گئے ہیں اور "اصول کافی" میں "باب المقاییس" دیکھنے سے واضح ہو جائے گا کہ قیاس و استحسان شیعوں کے نزدیک درست نہیں ہے۔ اب رہی چوتھی چیز یعنی اگر شک واقع ہو تو حسب ذیل صورتوں میں سے کوئی ایک صورت ہوگی۔

(۱) یا تو حالت سابقہ معلوم ہے۔ (۲) یا حالت سابقہ معلوم نہیں ہے۔ اگر حالت سابقہ معلوم ہے تو وہاں پر "اصل استصحاب" جاری کریں گے یعنی سابقہ حالت کا حکم لگائیں گے مثلاً ایک شخص نے بالیقین وضو کیا تھا مگر اب اس کو شک واقع ہو رہا ہے کہ اس کا وضو باقی ہے یا نہیں تو اس صورت میں سابقہ حالت پر اعتبار کر کے وہ نماز پڑھے گا۔ اور اگر سابقہ حالت معلوم نہیں ہے تو: (۱) یا تو تکلیف میں شک واقع ہوگا یا نہ ہوگا۔ (۲) یا "مکلّف بہ" میں شک واقع ہوگا۔ اگر تکلیف میں شک واقع ہوگا تو وہاں پر بشرائط اصل برأت جاری کریں گے یعنی اگر اس میں شک ہو کہ کسی پر کوئی تکلیف باعتبار حالات مکلّف عائد ہوتی ہے یا نہیں تو اس صورت میں مکلّف کو بری الذمّہ سمجھا جائے گا اور اگر مکلّف بہ میں شک واقع ہو یعنی تکلیف تو معلوم ہے مگر کون سی تکلیف واجب ہے تو اس صورت میں (۱) احتیاط ممکن ہوگی (۲) یا احتیاط ممکن نہ ہوگی۔ اگر احتیاط ممکن ہو تو اصل قاعدہ احتیاط جاری ہوگا اور جہاں پر ناممکن ہے وہاں پر حکم تخییر جاری ہوگا۔ یعنی احکام شرعیہ پر شک کے واقع ہونے کی چار صورتیں ہیں اور اسی اعتبار سے حکم لگانے کے چار اصول یعنی استصحاب، برأت، احتیاط یا تخییر میں سے کوئی ایک قاعدہ کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔

علم التفصیل بآیات الاحکام۔ ظاہر ہے کہ ایک مفتی اور مجتہد فقیہ کے لیے یہ بھی ضروری ہے

کہ وہ ان تمام آیات قرآنیہ پر ناظر رہے جو امور تعبدی سے متعلق ہیں یعنی وہ تمام آیات اس کی پیش نظر رہنی چاہییں جن میں شرعی احکام وارد ہوئے ہیں۔

علم الاحادیث المتعلقہ بالاحکام

قرآن مبین کی وہ آیات جن کے اندر احکام شرعیہ بیان کیے گئے ہیں ظاہر ہے کہ مجمل ہیں اور ان کی تفصیل احادیث کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے لہٰذا احادیث پر بھی مجتہد فقیہ کو عبور حاصل ہونا چاہیے۔

علم باحوال الرواۃ

جیسا کہ میں بیان کر چکا ہوں احادیث کے بیش در بیش انبار میں جھوٹی اور سچی حدیثیں گڈمڈ ہوگئی ہیں۔ لہٰذا حدیث کے پرکھنے کے جو معیار ہیں اس سے مجتہد فقیہ کی واقفیت لازم ہے منجملہ ان کے حدیث صحیح کے پرکھنے کا ایک معیار جرح وتعدیل راویان ہے مسلمانوں کا یہ ایک کارنامہ ہے کہ انھوں نے علم الرجال کے ایک مستقل فن کو ایجاد کیا ہے۔ جس سے سچی حدیثوں کو جھوٹی حدیثوں سے الگ کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے اور اگر آج جملہ فرق اسلامیہ جرح وتعدیل راویان کو صدق دل سے عمل میں لائیں تو بہت کچھ عقائد و اعمال میں ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ بات اس مقام پر واضح کر دینا ضروری ہے کہ مسلک شیعہ میں جرح و تعدیل راویان کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور یہی وہ خصوصیت ہے جس کے ذریعے مجتہد کے اجتہاد کا سکہ اہل علم اور صاحبان فکر و نظر کے دلوں پر بیٹھتا ہے اور اسی سے مجتہد کی بالغ نظری کا پتا چلتا ہے اور یہی وہ ملکہ ہے جس کے باعث شیعوں کے مسلک میں اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور تحقیق کی راہیں وا ہیں اور اسی لیے بعض مستشرقین نے مسلک شیعہ کے منصب اجتہاد کو سراہا ہے۔

ملکہ ردّ فروع الی الاصول

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اصول کلیہ کی حیثیت رکھتے ہیں ان پر فروع کو پلٹائے

چنانچہ اگر اصول کلیہ کے مطابق ہوں تو فروع کو قابلِ عمل قرار دے گا ورنہ نہیں یعنی کلیات سے جزئیات کو استنباط کرنے کا ملکہ اور اس کی مہارت مجتہد کے لیے امر ضروری ہے اور اگر مفتی ہے تو اس کے لیے عدالت بھی شرط ضروری ہے۔

مذکورۂ بالا خصوصیات ولوازم اجتہاد کے بعد ایک بالغ نظر انسان بہ آسانی اس حقیقت کو سمجھ سکتا ہے کہ مسلک شیعہ میں مجتہدین کے درمیان اختلاف کی کس قدر کم گنجائش باقی رہ گئی ہے اور اگر ائمہ اہل بیت اور ان کے شیعوں کو آزادی کے ساتھ اپنے مسلک پر چلنے کا اور اس کی اشاعت کا موقع ابتدائی ادوار میں دستیاب ہوتا اور غیبت امام آخرالزماں کے اسباب پیش نہ آتے تو کسی معمولی سی بات میں بھی اختلاف کا امکان باقی نہ رہتا۔ الاّان لوگوں کے لیے جو امام زمانہؑ سے براہ راست مسائل اخذ کرنے کے مواقع سے محروم رہتے۔ غیبت امام زمانہؑ نے مجتہد فقیہ اور مفتی کی ضرورت کو اور بھی اہم بنا دیا ہے اور اسی لیے ہم پر تقلید اَعلم واجب ہے جو ان ہی مجتہدین میں سے ایک ہوتا ہے۔ ہمارے اَعلم کی شناخت کا جدید ترین علما کے بیان پر مدار ہے یعنی عراق و ایران و ہند وغیرہ کے نمایاں ترین علما جس مجتہد کو اَعلم قرار دیتے ہیں ہم اسی کی تقلید کرتے ہیں یعنی اسی کے فتووں پر عمل پیرا ہوتے ہیں اسی لیے ان کے مطبوعہ عملیے ہمارے دیگر علما حاصل کر کے اہل ضرورت کو اعلم کے فتووں سے آگاہ کر دیتے ہیں اور ہم جہاں کہیں بھی ہوں تقلید اعلم میں ہمیں کوئی دقت نہیں ہوتی۔

تقلید کوئی پیری مریدی نہیں ہے نہ اس میں بیعت ہوتی ہے نہ نیت۔ بلکہ مجتہد کے فتووں پر عمل کرنا ہی تقلید ہے۔ زمانۂ غیبت امامؑ میں تحصیلِ درجۂ اجتہاد واجب کفائی ہے یعنی کچھ لوگ اگر درجۂ اجتہاد پر فائز ہوں تو عام مکلفین سے وجوب ساقط ہے ورنہ سب ماخوذ الذمہ ہوں گے۔ مجتہد جامع الشرائط نائب امام ہوتا ہے اور جملہ احکام دینیہ کا حاکم ہوتا ہے اور ہر مسئلہ میں ہم کو اس کی طرف بغیر رجوع کیے چارۂ کار نہیں۔ یہ امر آخر میں واضح کر دینا ضروری ہے کہ مجتہد کے فتوے اختیاری صورت میں کارآمد ہوتے ہیں اور مجتہد کے فتوے کے خلاف کسی فرد یا ہماری پوری جماعت کو اگر مجبور بنا دیا جائے تو یہ امر دیگر ہے۔

طاہر محمود

دنیائے عرب میں قانونی اصلاحات

انیسویں صدی عیسوی کے وسط سے ہی عالم اسلام میں نظام قانون کے مختلف پہلوؤں پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کی جانے لگی تھی۔ تیزی سے بدلتے ہوئے سماجی معاشی، سیاسی اور تمدنی حالات نے قانونی اصلاحات کو ناگزیر بنا دیا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ ایک طویل عرصے سے اسلامی ممالک اجتہاد کے دروازے کو بند سمجھ کر تقلید کی راہوں پر گامزن تھے۔ انھوں نے فقہ اسلامی کی لامحدود وسعتوں کو یکسر نظر انداز کر کے اس کے چند مخصوص مکاتب پر قناعت کر رکھی تھی۔ فقہائے قدیم میں سے کسی ایک کی مکمل طور پر پیروی کرنے کو لازمی قیاس کر کے انھوں نے پرانی فقہی آرا اور تشریحات پر "حرف آخر" کی مہر لگا رکھی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا تھا کہ اگرچہ اسلامی دنیا میں نظام معاشرت کا نقشہ یکسر بدل چکا تھا اور معاشی قدروں کی کایا پلٹ ہو چکی تھی۔ لیکن قانون کے ہیولیٰ پر ایک مکمل جمود طاری تھا۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی کے حالات سے دوچار مسلمان قرآن و سنت کے قانونی پہلوؤں کی ان تشریحات اور ان سے مستنبط ان اصولوں سے چمٹے پڑے تھے جو صدیوں قبل زمانی و مکانی ضروریات کے پیش نظر بنائے گئے تھے۔ نتیجہ ظاہر تھا۔ پرانا نظام قانون نو آمدہ معاشرتی اور معاشی مسائل کو حل کرنے میں ناکام رہا۔ اس ناکامی کا احساس کر کے مفکرین و مصلحین نے قانون کے مختلف پہلوؤں میں اصلاح و ترمیم کی ضرورت پر زور دیا۔ آیت "اولی الامر" کا صحیح مفہوم سمجھ کر علمائے وقت اور حکام زماں نے ان مصلحین سے پورا تعاون کیا۔ ان سب کی کاوشوں سے حالات نے پلٹا

کھایا۔ فقہ اسلامی میں موجود آلات تدوین کام میں لائے گئے۔ قانون کے زنگ آلود حصوں پر توجہ مبذول کی گئی۔ نتیجتاً ایک زبردست انقلاب آیا اور عالم اسلام کا قانونی نظام جلد ہی ایک نشاۃ ثانیہ کا حامل ہوا۔

قانونی اصلاحات کا سلسلہ اسی وقت شروع ہو گیا تھا جب کہ سلطنت عثمانیہ کا جاہ وجلال ابھی باقی تھا۔ "تنظیمات" کے نفاذ اور "نظامیہ" عدالتوں کے قیام سے کام شروع ہوا[1]۔ اصول تدوین اپنایا گیا تو یکے بعد دیگرے کوڈ پر کوڈ تیار ہونے لگے۔ سب سے پہلے "مجموعہ قانون تجارت" (آٹومن کمرشیل کوڈ، ۱۸۵۰ء) وجود میں آیا۔ آٹھ سال بعد "مجموعہ تعزیرات عثمانی" (آٹومن پینل کوڈ، ۱۸۵۸ء) نافذ ہوا۔ سنہ ۱۸۷۶ء میں سلاطین عثمانی کا مشہور و معروف سول کوڈ "مجلہ" (مجلۃ الاحکام العدلیہ، ۱۸۷۶ء) تیار ہوا۔ نکاح وطلاق، وراثت ووصایا اور ہبہ واوقاف کے مسائل کو اس سول کوڈ میں شامل نہیں کیا گیا۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں سے "مسلم پرسنل لا" کے تصور کا آغاز ہوا۔ ان تینوں قوانین یعنی قانون تجارت، قانون تعزیرات، اور مجلہ قانون دیوانی کے تحت آنے والے جملہ معاملات کو نئی قائم شدہ "نظامیہ" عدالتوں کے سپرد کر دیا گیا۔ شرعی عدالتوں کا دائرہ سماعت صرف ان دیوانی معاملات تک محدود رکھا گیا جو سنہ ۱۸۷۶ء کے سول کوڈ سے الگ رکھے گئے تھے۔ اور جو تاریخ کے اگلے ادوار میں "پرسنل لا" کے نام سے معروف ہوئے۔

برسوں کوشش ہوتی رہی کہ سول کوڈ سے خارج شدہ دیوانی مسائل کو بھی ضروری اصلاحات کے بعد ایک مدون قانون کی شکل دے دی جائے۔ سنہ ۱۹۱۵ء میں سلطان نے فقہ حنبلی پر مبنی دو فرامین عورتوں کے حقوق فسخ نکاح سے متعلق جاری کر کے عائلی مسائل میں بعض اہم اصلاحات نافذ کیں۔ دو سال بعد "قانون قرار حقوق عائلہ[2]" کی تدوین ہوئی جو نکاح، طلاق، نفقہ حضانت وغیرہ کے مسائل پر مشتمل تھا۔ اب صرف وراثت ووصایا کا قانون غیر مدون رہ گیا تھا۔

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے صبحی محمصانی کی تصنیف "فلسفۃ التشریع فی الاسلام" (بیروت سنہ ۱۹۴۵ء) باب دوئم۔

[2] اس قانون کے لبنانی متن کے انگریزی ترجمہ کے لیے۔ دیکھیے مضمون نگار کی کتاب "فیملی لا ریفارم ان دی مسلم ورلڈ" بمبئی۔ سنہ ۱۹۷۲ء) صفحات ۴۰۔۴۷۔

اس طرح بیسویں صدی کے اوائل تک سلطنت عثمانیہ میں نظام قانون کا ایک غالب حصہ ضروری اصلاح و ترمیم کے بعد مدون کیا جا چکا تھا۔ آنے والے چند برسوں میں دنیائے اسلام میں زبردست سیاسی انقلاب آیا۔ سلطنت عثمانیہ کا خاتمہ ہو گیا۔ ترکی ایک جدید جمہوریہ کی شکل میں دنیا کے نقشے پر نمودار ہوا۔ اور عرب ممالک پر اس کا اقتدار ختم ہو گیا۔ نئی جمہوری حکومت نے مقامی علما کے تعاون سے قوانین کی از سر نو اصلاح و تدوین کی کوشش کی۔ بدقسمتی سے علما کے آپسی اختلافات اور مذہبی اقتدار کی کش مکش نے ان کوششوں کو کامیاب نہ ہونے دیا۔ ان حالات سے اُکتا کر سنہ ۱۹۲۶ء میں مصطفیٰ کمال پاشا سارے مدون و غیر مدون قوانین کو بیک قلم منسوخ کر کے ایک جدید ترکی سول کوڈ نافذ کر بیٹھے۔ اور اس طرح ترکی اسلامی قانون کو مختلف درجوں میں باقی رکھنے والے مسلم ممالک کی فہرست سے خارج ہو گیا۔

جدید عرب قوانین

ترکی سے الگ ہونے والے عرب ممالک نے ایک عرصے تک سلطنت عثمانیہ سے پائے ہوئے مدونہ قوانین کے ورثے کو قائم رکھا۔ لیکن آہستہ آہستہ ان ملکوں میں عرب نیشنلزم کا عروج ہوا اور مقامی حالات و ضروریات کو خاطر خواہ اہمیت حاصل ہوئی۔ چنانچہ مختلف ملکوں میں یکے بعد دیگرے عثمانی قوانین کی جگہ نئے ملکی قوانین نافذ کیے گئے۔ آزاد عرب دنیا میں نافذ ان نئے قوانین کو ہم تین قسموں میں بانٹ سکتے ہیں۔

(۱) مدنی و تجارتی قوانین۔
(۲) قوانین عقوبات و جرائم۔
(۳) قوانین احوال شخصیہ۔

مدنی و تجارتی قوانین

[illegible]۱۸ء کے عثمانی سول کوڈ کو منسوخ کرنے والے عرب ملکوں میں لبنان کو

اوّلیت حاصل ہے۔ عرب ۱۹۳۲ء میں مذکورہ کوڈ کی جگہ اس ملک میں "قانون موجبات و عقود" کے نام سے ایک نیا قانون جاری کیا گیا۔ جس کا نفاذ ۱۱ر اکتوبر ۱۹۳۴ء کو سارے لبنان میں ہوا۔ ۱۹۴۳ء میں نیا لبنانی قانون تجارت تیار ہوا۔ مصر انیسویں صدی کے اواخر سے ہی قانونی و عدالتی معاملات میں سلطنت عثمانیہ سے خود مختاری حاصل کر چکا تھا۔ اور اس لیے وہاں سنہ ۱۸۷۶ء کا مجلہ عمل میں نہیں لایا گیا تھا۔ سنہ ۱۹۴۸ء میں وہاں جدید مصری سول کوڈ نافذ ہوا جسے عبدالرزاق سنہوری نے تیار کیا تھا۔ اس قانون سے پہلے بھی مصر میں کئی مدنی قوانین بنے تھے جب یہ نیا کوڈ نافذ ہوا تو سابق سبھی مدنی قوانین مسترد قرار پائے۔ سنہ ۱۹۵۱ء میں عراق میں نافذ ہونے والا نیا سول کوڈ (القانون المدنی العراقی ۱۹۵۱ء) بھی سنہوری کے قانونی تدبّر کا مرہون منت تھا۔ بعد میں حکومت کویت کی ایما پر سنہوری نے کویتی قانون کا مسودہ بھی تیار کیا۔ شامی سول کوڈ بھی سنہوری کے مصری قانون مدنی سے کچھ زیادہ مختلف نہیں تھا۔ شمالی افریقہ کے جو عرب ممالک عالمی جنگ کے بعد فرانس یا اٹلی کے زیر اقتدار آ گئے تھے وہ بھی مدنی و تجارتی قانون کی اصلاحات میں پیچھے نہیں رہے۔ الجزائر، تیونس اور مراکش میں اسلامی اور فرانسیسی قوانین کے ماہرین کے اشتراک و تعاون سے جدید سول اور کمرشل کوڈ بتدریج نافذ ہو گئے۔ لیبیا نے سنہ ۱۹۴۹ء میں ایک نئے ملکی مدنی قانون (القانون المدنی اللیبی، ۱۹۵۰ء) کو رائج کیا جو کہ بہت کچھ شامی سول کوڈ سے مشابہ تھا۔ سنہ ۱۹۶۰ء میں تیونس میں "مجلہ قوانین تجارت" اور "مجلہ بحری" کے نام سے دو نئے تجارتی قوانین اور مدون کیے گئے۔ مختلف عرب ممالک میں نافذ ہونے والے یہ سب مدنی اور تجارتی قوانین فقہ اسلامی، مصری عدالتی نظائر اور فرانسیسی و اطالوی قانونی افکار سے متاثر تھے۔

(۲) قوانین عقوبات و جرائم

سوڈان میں سنہ ۱۸۹۹ء میں "تعزیرات سوڈانی" کے عنوان سے ایک نیا قانون "عقوبات" (سوڈان پینل کوڈ ۱۸۹۹) نافذ ہوا جو اپنے نکات و مسائل میں بہت کچھ "تعزیرات ہند" سے مشابہ ہے، کیوں کہ دونوں کی تیاری میں برطانوی ماہرین کا ہاتھ تھا۔ البتہ "تعزیرات سوڈانی" کی کچھ تجاویز ہندستانی

قانون کی بہ نسبت اسلامی فقہ سے زیادہ قریب ہیں۔

سنہ ۱۹۱۸ء میں عراق اور سنہ ۱۹۳۷ء میں مصر میں نئے جامع "قوانین عقوبات و جرائم" (قانون العقوبات بغدادی، ۱۹۱۸ء اور قانون العقوبات مصری، ۱۹۳۷ء) وجود میں آئے۔ لبنان کی حکومت نے سنہ ۱۹۳۹ء میں فواد عمون اور وقیف القصار پر مشتمل ایک کمیشن کے سپرد یہ کام کیا کہ وہ قدیم عثمانی قانون عقوبات کی جگہ ایک نیا پینل کوڈ تیار کرے۔ اس کمیشن کا تیار کیا ہوا مسودہ اکتوبر سنہ ۱۹۴۴ء میں قانون بن گیا۔ بعد میں اردن اور شام میں جو نئے عقوباتی قوانین (قانون العقوبات السوری، ۱۹۴۹ء اور قانون العقوبات اردنی، ۱۹۵۱ء) نافذ ہوئے وہ بڑی حد تک اسی لبنانی قانون سے ماخوذ تھے۔ تیونس، مراکش اور الجزائر میں بھی سنہ ۱۹۵۰ء اور سنہ ۱۹۶۰ء کے درمیان نئے قوانین جرائم (مدونۃ العقوبات، مراکش ۱۹۵۴ء اور مجلۃ العقوبات تیونس، ۱۹۶۰ء) وجود میں آئے۔ لیبیا میں مصر و شام کے قوانین سے ماخوذ ایک قانون عقوبات نافذ تھا، لیکن ابھی چند سال پہلے قذافی کے دور حکومت میں نئی اصلاحات کے ذریعے جرائم سے متعلق قوانین کو کتاب و سنت کی قدیم تشریحات سے از سر نو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۳)، قوانین احوال الشخصیہ

ترکی میں عمومی سول کوڈ سے "پرسنل لا" کی علیحدگی کے جس اصول کی بنیاد ۱۸۷۶ء میں پڑی تھی وہ عثمانی سلطنت کے زوال کے بعد عالم عربی میں اور بھی مستحکم ہوگیا۔ چنانچہ آج تک کسی عرب ملک میں احوال شخصیہ اور وراثت وغیرہ کے مسائل کو ملکی سول کوڈ کے تحت نہیں لایا گیا ہے۔ اس بات کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مذکورہ مسائل کو اصلاح و تدوین کے دائرے سے خارج رکھا گیا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان مسائل کی اصلاح و تدوین ملکی قوانین مدنی سے الگ علیحدہ طور پر ہوئی ہے۔

مصر میں عائلی مسائل کی اصلاح کا کام سنہ ۱۹۲۰ء سے ہی شروع ہوگیا تھا۔ اس کے پس منظر میں "سلفیہ" تحریک کے اثرات کام کر رہے تھے۔ مفتی محمد عبدہٗ، رشید رضا اور شیخ المراغی کی تحریروں نے مصریوں کا انداز فکر بدل ڈالا تھا۔ طلاق اور حقوق نسواں سے متعلق

چیدہ چیدہ اصلاحات[۳] کے بعد سنہ ۱۹۴۳ء میں وراثت اور اس کے تین سال بعد وصایا سے متعلق مسائل بالتفصیل مدون کیے گئے[۴]۔ سوڈان میں برطانوی دور میں شرعی عدالتوں سے متعلق ایک قانون بنا تھا جس کے تحت[۵] ملک کے قاضی القضاۃ کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ وہ بوقت ضرورت فرمان جاری کر کے مقامی طور پر رائج مسلک حنفی کی جگہ فقہ کے کسی دوسرے مذہب کو شرعی عدالتوں میں نافذ کر دے[۶]۔ اس اہم اختیار کو وقتاً فوقتاً استعمال کر کے سوڈان میں بیشتر مصری عائلی اصلاحات کو اپنا لیا گیا۔ بعض مصری اصلاحات کو حال میں حکومت کویت نے بھی منظور کیا ہے۔ لبنان اردن اور شام میں سنہ ۱۹۱۷ء کا عثمانی "قانون قرار حقوق عائلہ" سلطنت عثمانیہ کے زوال کے بعد باقی رہ گیا تھا، لبنان میں یہ آج بھی نافذ ہے۔ اردن میں اس کی جگہ سنہ ۱۹۵۱ء میں ایک نئے ملکی قانون (قانون حقوق العائلہ اردنی، ۱۹۵۰ء) نے لے لی۔ شام میں شیخ علی الطنطاوی کے تعاون سے سنہ ۱۹۵۳ء میں ایک جامع قانون احوال شخصیہ نافذ کیا گیا[۷]۔ تیونس میں شیخ محمد جعیت نے حکومت کو پوری مدد دے کر سنہ ۱۹۵۶ء میں مجلۂ احوال شخصیہ کا نفاذ کروایا[۸]۔ اس کے بعد بھی تیونس میں کئی اہم عائلی قوانین جاری کیے گئے[۹]۔ اور واقعہ ہے کہ یہ چھوٹا سا ملک قانونی اصلاحات و تدوین

---

[۳] سنہ ۱۹۲۰ء کے دو قوانین کے ذریعے کی جانے والی اس اصلاحات کی تفصیل کے لیے دیکھیے مصنف کی کتاب مذکورہ بالا، حوالہ ۲)۔ صفحات ۶۰-۶۳۔

[۴] قانون المواریث المصری سنہ ۱۹۴۳ء اور قانون الوصیۃ المصری سنہ ۱۹۴۶ء۔ ان دونوں کے انگریزی ترجموں کے لیے دیکھیے کتاب مذکور صفحات ۵۳۔ ۶۰۔

[۵] دیکھیے سوڈانیز محمڈن کورٹس آرگنائزیشن ایکٹ۔ سنہ ۱۹۱۵ء دفعہ ۱۲۔

[۶] قاضی القضاۃ کے بعض اہم فرامین کے انگریزی ترجموں کے لیے دیکھیے مصنف کی کتاب مذکورہ حوالہ[۲] صفحات ۴۳۔ ۷۱

[۷] کتاب مذکور صفحات ۹۲۔ ۹۸

[۸] کتاب مذکور۔ صفحات ۱۰۷۔ ۱۱۴

[۹] ان اصلاحات میں سنہ ۱۹۵۸ء کا "قانون تبنیت و ولایت" سب سے اہم ہے۔

کے معاملے میں عرب ممالک میں اب تک سب سے آگے رہا ہے۔ مراکش میں سنہ ۱۹۵۸ء میں "مدونہ"[۱] کے عنوان سے زواج وطلاق اور وراثت و وصایا وغیرہ کے مسائل کی جامع تدوین کی گئی۔ ایک سال بعد عراق میں بھی مذکورہ مسائل کو ایک مدون قانون کی شکل دی گئی۔ الجزائر میں سنہ ۱۹۶۰ء کے "منشور زواج وطلاق" کے تحت کئی اہم اصلاحات عمل میں آئیں۔ ان عرب ممالک کی فہرست میں جنھوں نے دیوانی تجارتی اور عقوباتی قوانین کے علاوہ "پرسنل لا" کی بھی اصلاح اور تدوین کی ہے تاریخی سلسلے کے حساب سے آخری نام جنوبی یمن کا ہے جہاں سنہ ۱۹۷۲ء میں ایک نیا جامع قانون احوال شخصیہ نافذ ہوا ہے۔

قانونی انقلاب سے محفوظ عرب ممالک

آج عالم عربی میں سعودی عرب اور شمالی یمن کے علاوہ قطر، عمان، بحرین اور متحدہ عرب امارات وہ عرب ممالک ہیں جہاں قدیم قانونی مسائل کی اصلاح وتدوین کی طرف ابھی تک کوئی باقاعدہ قدم نہیں اٹھایا گیا ہے ان ممالک میں نہ تو اب تک دیوانی تجارتی اور عقوباتی قوانین مدون ہوئے ہیں اور نہ مسائل احوال شخصیہ میں کوئی نمایاں اصلاح کی گئی ہے۔ سعودی عرب اور قطر میں سرکاری طور پر فقہ حنبلی کی پیروی کی جاتی ہے۔ سنہ ۱۹۲۷ء میں حجاز میں حنبلی قانون کی تدوین کی ایک کوشش کی گئی تھی جو کامیاب نہ ہوسکی۔ شمالی یمن میں بھی جہاں کہ "زیدی شیعہ فقہ" غالب ہے قانون کو مدون کرنے کی کوشش ناکام رہی۔ سلطنت عمان میں رائج فقہ اباضی اسلام کے دیگر فقہی مذاہب سے خاصا مختلف ہے۔ بحرین میں کسی بھی ایک فقہی مذہب کے ماننے والوں کو غالب اکثریت نہیں حاصل ہے اور یہی حال امارات کا بھی ہے۔ ان تمام ملکوں اور خصوصاً سعودی عرب میں سلطان یا امیر کو فرامین کے ذریعے ثانوی مسائل طے کرنے کا اختیار ہے اور حالیہ برسوں میں قانونی اہمیت کے حامل کافی فرامین جاری بھی ہوئے ہیں جو کہ عموماً تجارتی معاملات سے متعلق ہیں۔ لیکن ان فرامین کا دیگر عرب ممالک میں ہونے والی قانونی اصلاحات وتدوین سے موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔

---

[۱] مصنف کی کتاب مذکورہ حوالہ ۲ صفحات ۱۳۱۔۱۲۰

اصلاح وتدوین کے مختلف مآخذ

اوپر دیے گئے خاکے سے دو خاص باتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ اوّل یہ کہ تادم تحریر کسی عرب ملک نے ترکی کی طرح فقہ اسلامی سے یکسر چشم پوشی نہیں کی ہے دوسرے یہ کہ قانونی مسائل مثلاً نکاح و طلاق، وراثت و وصایا، ہبہ و اوقاف وغیرہ کو (جنھیں ہم ہندستانی اصطلاح میں "پرسنل لا" کہتے ہیں) ہر عرب ملک میں ملکی سول کوڈ سے علاحدہ رکھا گیا ہے۔ ان مسائل میں اصلاح وتدوین ضرور ہوئی ہے۔ مگر انھیں عمومی سول کوڈ میں ضم نہیں کیا گیا ہے۔ ساتھ ہی دیوانی تجارتی اور عقوباتی قوانین میں کی جانے والی اصلاحات کے مآخذ سے پرسنل لا کی ترمیم وتدوین کے ذرائع خاصے مختلف رہے ہیں۔

سلطنت عثمانیہ کا "مجلہ احکام عدلیہ" غالب حد تک فقہ حنفی سے ماخوذ کیا گیا تھا۔ مگر عرب ممالک میں اس کی جگہ لینے والے مدنی قوانین کے بارے میں یہ بات نہیں کہی جا سکتی۔ مصری سول کوڈ سنہ ۱۹۴۸ء میں غالب عنصر فقہ اسلامی کا ضرور تھا مگر حنفی مسلک کا نہیں۔ سنہوری نے فقہ اسلامی کی حدود میں پائے جانے والے سب ہی مذاہب سے استفادہ کیا اور اس کے علاوہ مصری عدالتی نظائر اور فرانسیسی اور اطالوی قوانین سے بھی مدد لی۔ بہ الفاظ دیگر تقلید کی راہ چھوڑ کر نہ صرف "تخیّر" کے طریقے کو اپنایا گیا بلکہ حسب ضرورت اجتہاد بھی کیا گیا اور اجتہاد کے تحت قیاس حیل، عرف، عادۃ اور مصالح مرسلہ کا استعمال بھی جائز رکھا گیا۔ شامی، عراقی اور کویتی سول کوڈ بھی اسی طرح تیار ہوئے۔ الجزائر، تیونس اور مراکش کے نئے قوانین ان ملکوں میں فرانس کے طویل اقتدار کے باعث دیگر عرب ممالک کی بہ نسبت فرانسیسی قانون زیادہ متاثر ہوئے۔ عقوباتی قوانین میں اصلاح و ترمیم کا دائرہ ایشیا و افریقہ کے مذکورہ سب ہی ممالک میں دیوانی قوانین کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسیع رہا۔ تقریباً سب ہی قوانین عقوبات و جرائم قدیم فقہی مسائل سے کافی مختلف ہیں۔

لیکن جن مسائل کو ہم "پرسنل لا" کے نام سے یاد کرتے ہیں ان میں ہونے والی جدید عرب اصلاحات کا عمومی انداز بھی مختلف رہا ہے، اور مآخذ بھی۔ دیوانی، تجارتی اور عقوباتی قوانین کے برعکس یہاں جو اصلاحات نافذ کی گئی ہیں ان کے لیے بیرونی عناصر اور غیر اسلامی قوانین سے کوئی مدد نہیں لی گئی۔ ہاں کسی مخصوص امام یا فقیہ کی مکمل تقلید کا طریقہ چھوڑ کر جملہ فقہا کی آرا سے استفادہ کرکے مفید ین مسائل

کا انتخاب ضرور کیا گیا "تخیّر" اور "تلفیق" کے اصول کام میں لا کر قانونی مسائل اور بدلے ہوئے سماجی اور معاشرتی حالات میں ربط پیدا کیا گیا۔ اس سلسلہ میں فقہ کے تمام مذاہب کی مساوات تو تسلیم کی ہی گئی اس کے علاوہ امام ناہری اور ابن شبرمہ جیسے فراموش شدہ فقہا کے اقوال سے بھی فائدہ اٹھایا گیا۔ مزید برآں ابن تیمیہ۔ ابن قیم اور ابن قدامہ جیسے مفکرین' جنھوں نے اجتہاد کو ہمیشہ زندہ و جاوید سمجھا اور تقلید پر ضرب کاری لگائی' اپنے افکار و فقہی آرا کے ذریعے جدید مصلحین کے معین و مددگار بن گئے۔ چنانچہ غیر اسلامی مآخذ سے مدد لیے بغیر صرف اسلام کے اپنے تشریعی مواد کے ذریعے مسائل عائلی و احوال شخصیہ میں ضروری اصلاحات بھی نافذ ہو گئیں۔ اور اکثر ملکوں میں ان کی تدوین بھی ہو گئی۔

اصلاح شدہ مسائل

دیوانی، تجارتی اور عقوباتی قوانین میں ہونے والی اصلاحات میں اہم ترین اصلاحات ہیں (ا) حد سرقہ کی تنسیخ (ب) قتل بلا عمد اور شرب خمر کی حدود میں ترمیم (ج) مسائل بیّنہ اور قانون شہادت کی اصلاح (د) احکام تعزیر میں تبدیلی (ہ) معاہدات و مشارکات میں جانبین کی نیت اور عرف و عادات کی رعایت (ر) عدالتی کار روائی کے نئے طریقے اور (ذ) بنک کاری اور بیمہ کی اجازت۔ مختلف ممالک میں ان اصلاحات کے درجے اور اثرات ایک دوسرے سے الگ رہے ہیں۔[1]

عائلی معاملات میں نافذ ہونے والی اصلاحات میں سب سے زیادہ نمایاں اصلاحات ہیں۔ (۱) تعدد ازدواج پر تیونس میں مکمل پابندی اور شام و عراق میں عدالتی کنٹرول (۲) شوہر کے حق طلاق پر تیونس، الجزائر اور عراق میں قانونی گرفت (۳) نشہ، دباؤ یا غیظ کے زیر اثر دی ہوئی طلاق کی مصر، سوڈان، اردن، شام اور عراق میں قانونی نامنظوری اور ان سب ملکوں میں "طلاق ثلثہ" کا خاتمہ (۴) مصر، شام، تیونس، مراکش اور سوڈان میں حمل کی طویل ترین مدت ایک سال ہونے کا قانون۔ (۵) محجوب الارث اولاد کے حق میں "لازمی وصیّت" کا مصر،

---

[1] بدقسمتی سے ان اصلاحات کا کوئی جامع مطالعہ اردو یا انگریزی میں اب تک کسی نے نہیں کیا ہے۔ مصنف کی نظر سے عربی میں بھی اس طرح کی کوئی جامع کتاب اب تک نہیں گزری ہے۔

شام، تیونس، مراکش اور کویت میں قانونی وجوب (۶) مصری، سوڈانی اور عراقی قوانین کے تحت وارث کے حق میں وصیت کی عام اجازت (۷) تیونس میں تبنیت (گود لینے) کا جواز اور (۸) مصر، شام اور تیونس میں اوقاف علی الاولاد کا یکسر خاتمہ۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں عائلی مسائل میں کی جانے والی اصلاحات کے مقابلے میں نئے مدنی، تجارتی اور عقوباتی قوانین قدیم فقہی آراء اور نصوص کی معروف تشریحات سے زیادہ دور رہے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں نئے عائلی مسائل میں سے ہر ایک کا جواز اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں پائے جانے والے کسی نہ کسی مسلک یا فقہی رائے یا دو فقہا کے اقوال کے امتزاج میں مل جاتا ہے۔ اس کے برعکس دیگر قوانین کی اصلاح کے لیے مصلحین کو اجتہاد کی تمام تر وسعتوں کا سہارا لینا پڑا ہے، اور اکثر و بیشتر نصوص کی مکمل طور پر نئی تشریح کرنی پڑی ہے۔

خاتمۂ کلام

دنیائے عرب سے باہر دیگر ملکوں کے مسلمانوں میں ایک عام رجحان یہ پایا جاتا ہے کہ "پرسنل لا" کو اصلاح و تدوین کے معاملہ میں دیگر قوانین کے مثل نہیں سمجھا جانا چاہئے بلکہ اس کے ساتھ خصوصی امتیاز برتنا چاہئے۔ اس کے ساتھ ہی "پرسنل لا" کے دائرہ کو وسیع سے وسیع تر کرکے اس کے زمرہ میں خاندانی معاملات کے علاوہ کنبہ بندی، بیمہ اور پراویڈینٹ فنڈ جیسے معاملات کو بھی شامل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ چنانچہ پاکستان میں "اسلامی مملکت" کے قیام کے مطالبات اور حکومت کی طرف سے ان کی پوری حمایت کے باوجود غیر منقسم ہندستان سے ورثہ میں پائے ہوئے مدنی، تجارتی اور تعزیراتی قوانین[12] پر کوئی نظرثانی یا نکتہ چینی اب تک نہیں ہوئی ہے۔ اس کے برعکس جب حکومت نے سنہ ۱۹۶۱ء میں

---

[12] تعزیرات ہند سنہ ۱۸۹۱ء اسلامی عقوبات سے قطعاً مختلف ہونے کے باوجود پاکستان میں جوں کا توں نافذ ہے۔ اس کے علاوہ جو دیگر ہندستانی قانون وہاں باقی ہیں ان میں سنہ ۱۸۷۲ء کا قانون عقود، سنہ ۱۸۸۲ء کا قانون انتقال جائداد اور سنہ ۱۹۳۲ء کا قانون بیع شامل ہیں۔

عائلی قانون کی اصلاح کی تو عوام اور علماء کے بعض طبقوں نے سخت احتجاج کیا[۱۳] ہنری لنکا فلسپائن، یونان، یوگوسلاویہ اور تھائی لینڈ میں مسلمان اقلیتوں نے "پرسنل لا" کے تحفظ کے لیے حکومت سے ضمانتیں مانگیں[۱۴]۔ ہندستان میں گذشتہ چند برسوں میں سول کوڈ اور پرسنل لا کے مسئلے کو لے کر جو آوازیں بلند کی گئی ہیں اس کے ذکر کی ضرورت نہیں[۱۵]۔

اس مقالے میں ہم نے عرب ممالک میں قانونی اصلاحات کا جو مختصر جائزہ پیش کیا ہے اس سے یہ بات ضرور نکلتی ہے کہ پرسنل لا کو ملک کے دیگر قوانین سے ممتاز رکھنے کا رجحان بے بنیاد نہیں ہے۔ لیکن ایک اہم ترین سوال یہ ہے کہ عالم عرب کی "قانونی نشاۃ ثانیہ" سے غیر عرب اسلامی دنیا کو کیا سبق ملتا ہے؟ تمام عرب ممالک میں مسلمانوں کی زبردست اکثریت ہی نہیں بلکہ اکثر میں صرف مسلمان ہی بستے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک آدھ ملک کے استثنا کے ساتھ عرب ممالک کا دستوری مذہب اسلام ہے۔ چنانچہ ان ملکوں میں ارباب حکومت کسی نہ کسی درجے میں "اولی الامر" کا مرتبہ رکھتے ہیں۔ وہاں کے حکام اور مفکرین کا اشتراک "اجماع" سمجھا جا سکتا ہے۔ عوام کے منتخب نمائندوں کے فیصلے "اجماع امت" کہلا سکتے ہیں۔ یقیناً اسلام اپنے پیروؤں کو ایسے ممالک میں اپنا صحیح راستہ متعین کرنا سکھاتا ہے: ارباب امور کے فیصلوں اور اجماعی احکام کو تسلیم کرنے کے مسئلے بتاتا ہے۔ چنانچہ عرب ممالک میں قانونی انقلاب کامیاب رہا ہے۔ لیکن یہ سب انھیں ملکوں میں ہو سکتا ہے جہاں کا دستوری یا کم از کم اکثریتی مذہب اسلام ہو۔ کیوں کہ قانون سازی بہرحال جدید دنیا میں حکومت اور عوام کے نمائندوں کا ہی کام ہے۔ لہٰذا غیر عرب مسلم ممالک مثلاً پاکستان، انڈونیشیا، ایران، افغانستان، صومالیہ وغیرہ عالم عربی کے دکھائے ہوئے راستے پر چل کر کامیابی کے ساتھ اپنے

۱۳؎ دیکھیے مصنف کی کتاب مذکورہ (حوالہ ۲) باب ۱۷

۱۴؎ دیکھیے کتاب مذکور صفحات ۲۔ ۸

۱۵؎ دیکھیے مصنف کی کتاب "مسلم پرسنل لا کے تحفظ کا مسئلہ" مطبوعہ، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔

اپنے یہاں قانونی انقلاب لا سکتے ہیں۔ اور ان میں سے کچھ ممالک میں ایسا ہوا بھی ہے۔[16]

لیکن ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ اسلام کی تعلیم ان مسلمانوں کے لیے کیا ہے جو ان ملکوں میں اقلیت کی حیثیت سے رہتے ہیں جہاں کا سرکاری مذہب اسلام نہیں ہے۔ اور وہ مسلمان کیا کریں جو کسی ایسے سیکولر ملک کے باشندے ہوں جہاں قانون سازی اور معاشرتی اصلاح میں کسی بھی مذہب کے مسائل پر عمل کرنے کی حکومت کے لیے کوئی گنجایش نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ دونوں صورتوں میں مذہبی فقہی مسائل اور ملکی قوانین میں تضاد ہو سکتا ہے۔ تو ایسے ممالک میں "اولی الامر" سے کیا مراد ہوگی؟ اجماع اور اجتہاد کی کیا شکلیں ہو سکتی ہیں؟ "سیاست شرعیہ" اور "حیل" وغیرہ کے استعمال کا اختیار کسے ہے؟ ملکی عرف و عادات اور مقامی حالات و نظریات کا کیا مقام ہونا چاہیے؟ قوانین میں اصلاح و ترمیم کو کس حد تک اور زندگی کے کن کن پہلوؤں میں تسلیم کیا جائے؟ اور اگر کسی مخصوص پہلو میں اصلاح و ترمیم کے لیے کوئی گنجایش نہ ہو تو اس سلسلے میں ارباب حکومت اور ملک کے دوسرے باشندوں سے کیسے معاملہ کیا جائے؟ کیا ان ملکوں میں بھی "پرسنل لا" کو دیگر مدنی قوانین سے بالکل علیحدہ رکھنے اور ان کے بجنسہٖ برقرار رکھنے کا اہتمام ہونا چاہیے؟ اگر ہاں تو کیا اس کا یہ مطلب ہوگا کہ "پرسنل لا" کو جمود و سکوت کے شکنجوں میں جکڑا رہنے دیا جائے اور عالم عربی و دیگر مسلم ممالک میں ہونے والی روز افزوں قانونی ترقی کو اپنے لیے شجر ممنوعہ قرار دے لیا جائے؟ ان تمام سوالات کے جوابات "عرب اسلام" اور "غیر عرب اسلام" کے درمیان ربط و ہم آہنگی، قرب یا بعد کے زاویے متعین کریں گے۔

قرآن و حدیث اور فقہ اسلامی پر واقفی دسترس رکھنے والے مفکرین روشن خیالی اور وسعت نظر کے ساتھ ان کا عمیق مطالعہ کر کے جلد از جلد ان اہم سوالات کے جوابات مرتب کریں۔ غیر عرب مسلمانوں اور خصوصاً غیر مسلم یا سیکولر ممالک میں بسنے والی مسلمان اقلیتوں کی حیران و پریشان برادری کی یہ ایک عظیم خدمت ہوگی۔

---

[16] ایران، انڈونیشیا اور پاکستان میں ہونے والی عائلی اصلاحات کے لیے دیکھیے مصنف کی کتاب مذکورہ حوالہ ۲۔ باب ۶، ۱۳۷، ۲

ہم اس سلسلے میں اپنی کم فہمی اور عجز کا اقرار کر کے دبی زبان سے صرف دو باتیں عرض کریں گے۔ اوّل یہ کہ جو دین عرب و عجم کا فرق مٹانے کے لیے آیا تھا اس کے دامن میں صرف مسلم ممالک میں رہنے والی مسلمان اکثریتوں کو ہی نہیں بلکہ غیر اسلامی اور سیکولر ملکوں میں بسنے والی مسلمان اقلیتوں کو بھی نظام قانون کی ترقی و ارتقا کے معاملے میں مناسب ہدایات ضرور بالضرور ملیں گی۔ دوسرے یہ کہ جس دین کے پیرو اس کے وطن ابتدائی میں نظام قانون کے سلسلے میں اس قدر امتیاز حاصل کر چکے ہیں اس کے نام لیواؤں کو دنیا کے کسی بھی دوسرے حصے میں اس معاملے میں "غریب الغربا" بن کر نہیں رہنا چاہیے۔

سیّد خالد رشید

اینگلو محمڈن لا : بعض بنیادی مسائل

"اینگلو محمڈن لا" ہندستان میں مسلمانوں کے شخصی قانون کا مخصوص نام ہے۔ یہ فقہ اسلامی سے مختلف ہے اس میں فقہی اصولوں کے علاوہ ایسے بھی بیرونی اصول شامل ہیں جو اصلاً ہندستان کے رواج و تہذیب کی دین ہیں اور انگریزی قانون عدالتی فیصلوں کے ذریعے رفتہ رفتہ اس کا جُز بن گئے ہیں۔ اس مضمون میں تاریخی اعتبار سے ہندستان میں "اینگلو محمڈن لا" کے ارتقا کا جائزہ لینا مقصود نہیں ہے بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ ہندستان میں مسلمانوں کو اپنے شخصی قانون سے متعلق کن مسائل کا سامنا ہے۔

اجتہاد کا مسئلہ

اگر کسی قانون میں عصری تقاضوں کو پورا کرنے اور وقت کے ساتھ ساتھ اپنے آپ میں تبدیلی لانے کی صلاحیت ختم ہو جائے تو ایسے قانون کی افادیت بھی ختم یا محدود ہو جاتی ہے۔ قانون کی اس کمزوری کا ازالہ اصول اجتہاد کے اطلاق سے ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اجتہاد کی ضرورت پر شاید ہی کسی کو اختلاف ہو۔ البتہ بنائے اختلاف مسلہ یہ ہے کہ اجتہاد کے لیے کون مجاز ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ اجتہاد کا اختیار ملک کے اُسی قانون ساز ادارہ کو حاصل ہونا چاہیے جو ملک کے آئینی نظام کے تحت مُلکی قوانین کو وضع کرنے کا مجاز ہے۔ برخلاف اس کے دوسرے حلقۂ فکر کے نزدیک اجتہاد کا حق صرف مسلمان قوم کو حاصل ہے

آخرالذکر خیال کے لیے دو دلیلوں کو خاص طور پر بطور جواز پیش کیا جاتا ہے، جن میں سے ایک اصول پر مبنی ہے اور دوسری حقائق پر۔ اصول پر مبنی دلیل یہ ہے کہ اسلامی قانون میں تبدیلی لانے کے لیے ملکی قانون ساز ادارہ وہ شرائط پوری نہیں کرتا جو ائمہ اور فقہا لفظ "مجتہد" کی تعریف میں بیان کرتے آئے ہیں۔ حقائق پر مبنی دلیل یہ ہے کہ چونکہ انگریزی دور میں مسلمانوں کے شخصی قانون میں جو بھی تبدیلیاں عمل پذیر ہوئی ہیں وہ سبھی خود مسلمان قوم کی تحریک اور کوششوں کا نتیجہ تھیں، اس لیے جمہوری ہندستان میں اجتہاد کی تحریک کا وہی حق مسلمان قوم کو حاصل ہونا چاہیے جس کا استعمال وہ دورِ غلامی تک میں کرچکی ہے۔

سب سے بہتر صورت یہ ہوگی کہ مسلمان قوم ایک پلیٹ فارم پر جمع ہوکر اس مسئلے پر غور کرے۔ وقت کا تقاضہ ہے کہ اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کا ایک بار پھر جائزہ لیا جائے۔ اور ہندستانی مجتہدین کی ایک جماعت تشکیل دی جائے۔ جس میں مذہبی درس گاہوں کے اساتذہ اور خالص دینی کام کرنے والی جماعتیں شامل ہوں۔ بہ وقت ضرورت اس جماعت کی سفارش پر پارلیمنٹ "اینگلو محمڈن لا" میں ضروری تبدیلیاں لا سکے۔ لیکن مسلمانوں کا ایک پلیٹ فارم پر جمع ہونا ہی سب سے بڑا مسئلہ ہے۔ مسلمانوں کا عام "ریفرنڈم" بھی ایک حل ہے اس کا۔ لیکن اس میں قباحتیں زیادہ ہیں۔ اور غلطیوں کا شدید امکان ہے۔

۲۔ شریعت ایکٹ

۱۹۳۷ء میں شریعت ایکٹ کا نفاذ اس لیے ہوا تھا کہ ہندستانی مسلمانوں میں مروج ان غیر اسلامی رسم و رواج کو ختم کیا جاسکے جو رفتہ رفتہ قانونی حیثیت حاصل کرچکے تھے۔ لیکن ۱۹۳۷ء کے اس ایکٹ نے بغیر کسی جواز کے "وصیت" کو اس قانون سے مستثنیٰ کردیا۔ اس استثنا کا نتیجہ یہ ہوا کہ (مثال کے طور پر) خوجہ فرقے سے تعلق رکھنے والا کوئی بھی شخص اپنی تمام جائداد کو بذریعہ وصیت کسی کے نام منتقل کرسکتا ہے۔ جو کہ اسلامی فقہ کی رو سے جائز نہیں۔ اسی طرح ۱۹۳۷ء ایکٹ کا تبنیت (Adoption)

پر بھی اطلاق نہیں ہوتا۔ اور کم از کم پنجاب میں آج بھی ایک مسلمان کسی کو متبنیٰ کر سکتا ہے جب کہ تبنیت کا تصور بھی اسلامی قانون میں نہیں پایا جاتا۔

۲۔ مسلمان کون ہے؟

چوں کہ ہندستان میں اسلامی شخصی قانون کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہوتا ہے اس لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ مسلمان کسے کہتے ہیں۔ ۱۹۲۲ء سے آج تک یہ مسئلہ تین بار ملک کی مختلف ہائی کورٹوں کے سامنے آچکا ہے کہ مسلمان کی تعریف کیا ہے؟۔ مدراس ہائی کورٹ[1] اور کیرالا ہائی کورٹ[2] نے احمدیہ فرقے کے افراد سے متعلق اور لاہور ہائی کورٹ[3] نے شیعہ فرقے کے ضمن میں غور کرتے ہوئے لفظ "مسلمان" کی یہ تعریف پیش کی تھی کہ وہ شخص جو کلمے پر یقین رکھتا ہے مسلمان ہے۔ لہٰذا شیعہ و احمدیہ مسلمان ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ختمِ نبوّت کو ہم کیا درجہ دیں۔ ہندستانی علما کی ایک بڑی جماعت احمدیہ مسلمانوں کو خارج از اسلام تصور کرتی ہے۔ پاکستان میں جو ہوا وہ معلوم ہی ہے۔ اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ احمدیہ مسلمانوں کے متعلق ہندستانی مسلمانوں کا ایک اجتماعی نظریہ سامنے آئے تاکہ آیندہ اگر یہ مسئلہ سپریم کورٹ یا کسی دوسری عدالت کے سامنے آئے تو فیصلہ کرتے وقت اس کے سامنے قومی نظریہ بھی ہو۔

میری ذاتی رائے میں چوں کہ لفظ "مسلمان" کی تعریف پر فقہا کو بذاتِ خود اختلاف ہے اس لیے اس اختلافی مسئلے کے متعلق صرف ایک مکتبِ فکر کو دوسروں پر فوقیت دیتے ہوئے احمدیہ کو خارج از اسلام تصوّر کرنا مناسب نہیں۔ خاص طور پر احمدیہ جماعت کے اس فرقے کو جو مرزا غلام احمد کو نبی کا درجہ نہیں دیتا۔

---

(1) AIR (1922)45 Madras, 986

(2) AIR (1971) Ker. 206

(3) AIR (1933) Lah. 759

۴۔ طلاق البدعت

موجودہ ہندستان میں طلاق البدعت مسلمانوں کا سب سے بڑا المیہ ہے۔ ایک عام مسلمان کو عموماً طلاق السنت کا علم بھی نہیں ہوتا۔ اور اس طرح رفتہ رفتہ ہندستانی مسلمان طلاق البدعت کو وہ درجہ دیتے جاتے ہیں کہ جس کا انھیں فقہ کی رو سے کوئی اختیار نہیں۔ عدالتوں نے اس مسئلے پر کبھی غور کرنے کی ضرورت محسوس نہ کی اور سیکڑوں سال تک طلاق البدعت کو بے چوں وچرا تسلیم کر کے اسے اور مستحکم بنا دیا۔ ضرورت ہے کہ طلاق السنت کو جس میں بہت خیر و برکت ہے، پھر سے ہندستان میں مروج کیا جائے۔ یہ بہت آسانی سے ۱۹۳۸ء کے اسلامی قانون طلاق میں صرف معمولی ترمیم سے ہو سکتا ہے۔

۵۔ وقف علی الاولاد کا مسئلہ

اکثر اسلامی ممالک نے وقف علی الاولاد کو منسوخ کر دیا ہے۔ ہندستان میں ایسا تو نہیں ہوا لیکن ساتھ ہی ان کی بقا و دوام کے لیے کوئی تدبیر بھی نہ کی گئی۔ وقف کی تنظیم سے متعلق موجودہ قوانین کا وقف علی الاولاد پر اطلاق نہیں ہوتا۔ یعنی متولی کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ہے۔ اس کو اپنی ذمے داریوں کا احساس صرف عدالتوں کے ذریعے ہی دلایا جا سکتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ بعض قوانین کا وقف علی الاولاد پر اتنا مضر و مہلک اثر پڑا ہے کہ اس کی بقا ہی خطرے میں پڑ گئی ہے۔ چنانچہ انکم ٹیکس، گفٹ ٹیکس، اسٹیٹ ڈیوٹی، ویلتھ ٹیکس، خاتمہ زمینداری، سیلنگ، رینٹ کنٹرول وغیرہ سے متعلق قوانین ایسے اوقاف کو اپنی دفعات سے مستثنیٰ نہیں کرتے۔ نتیجہ کے طور پر بیشتر ایسے اوقاف کی آمدنی ان کی نذر ہو جاتی ہے اور جو بچتی ہے وہ خُرد بُرد ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہندستان میں نئے وقف علی الاولاد وجود میں نہیں آرہے ہیں۔

وقف علی الاولاد کی افادیت، کے پیشِ نظر اسے یکسر منسوخ کرنا مناسب نہیں۔ لیکن دوسری طرف حکومت کی موجودہ پالیسی یہ نہیں کہ اس قسم کے اوقاف کو مذکورہ

قسم کے قوانین کے دائرہ اطلاق سے باہر رکھا جائے۔ تمام مذاہب کے نجی اوقاف کی طرف حکومت کا یہی رویّہ ہے جس پر اس نے پچھلے بیس سال سے زاید کے عرصے میں نظر ثانی کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ موجودہ صورتِ حال میں ہندستانی وقف علی الاولاد کی بقا کی زیادہ اُمید نہیں کی جاسکتی۔

کیا ایسا نہیں ہوسکتا کہ اوقاف علی الاولاد بجائے دوامی ہونے کے صرف ایک متعینہ مدت کے لیے ہوں۔ مثلاً چالیس سال ؛ تاکہ اس کے دوامی ہونے کی صورت میں جو مُضر اثرات مرتب ہو رہے ہیں اُن سے نجات حاصل ہو اور واقف کے پیشِ نظر جو دینی و دنیاوی فوائد ہوتے ہیں وہ بھی حاصل ہوسکیں۔

۶۔ زبانی ہبہ

۱۹۷۲ء کے ایک فیصلے میں کیرالا ہائی کورٹ[۴] کے جسٹس کرشنا آئر (موجودہ جج سپریم کورٹ) نے ایسی زبانی ہبہ کو جو مذہبی اُمور کے لیے نہ ہو اور اس کی باقاعدہ رجسٹری بھی نہ ہوئی ہو۔ غیر قانونی قرار دیا۔ جسٹس آئر نے اپنے فیصلے میں ہبہ کی دو قسمیں متعین کیں : ہبہ برائے مذہبی امور و عام ہبہ۔ ہبہ کی یہ تقسیم دُرست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اسلام نے ہبہ کی اس طرح کوئی تقسیم نہیں کی اور کسی قسم کے ہبہ کے لیے خواہ وہ زبانی ہو یا تحریری رجسٹریشن کی قید نہیں لگائی اور جب منتقلی جائداد سے متعلق موجودہ قانون خاص طور پر اسلامی ہبہ کو مستثنیٰ کرتا ہے تو ایسی صورت میں خواہ مخواہ کی تاویل کے ذریعے ہبہ کی دو قسمیں مقرر کر کے اس میں سے ایک قسم (یعنی عام زبانی ہبہ) کے لیے رجسٹری کی شرط لگانا مسلم پرسنل لا کے بنیادی اُصول سے انحراف ہے اور بلاوجہ عام مسلمان کو دشواری و خرچ میں ڈالنا ہے۔ شکر ہے کہ ابھی تک کسی اور عدالت عالیہ نے اس فیصلے کو قبول نہیں کیا ہے۔ میرے خیال میں خود کیرالا ہائی کورٹ کو اپنے فیصلے پر نظر ثانی کرنی چاہیے۔

---

(4) AIR (1972) Ker. 27

(ز) انتقال یا طلاق کی صورت میں شادی ختم ہونے کے بعد اگر اولاد حسب ذیل مدت کے اندر پیدا ہوتی ہے تو اسے جایز تصور کیا جاتا ہے۔

شیعہ : ۱۰ ماہ

حنفی : ۲ سال

شافعی و مالکی: ۴ سال

ہندستانی قانونِ شہادت کی دفعہ ۱۱۲ اس مدت کو صرف ۹ ماہ اور دس دن مقرر کرتی ہے۔ یہ مسئلہ کہ دفعہ ۱۱۲ اسلامی قانون کی نفی کرتی ہے یا نہیں طے نہیں پا سکا ہے۔ عام طور پر خیال ہے کہ ۲ یا ۴ سال کی مدتِ حمل بہت زیادہ ہے اور اس لیے یا تو شیعہ مذہب میں مقرر کی گئی مدت سے اتفاق کیا جائے یا پھر دفعہ ۱۱۲ میں مقرر کی گئی مدت کو معقول سمجھ کر مان لیا جائے۔ بعض فقہا کا خیال ہے کہ حمل کی یہ مدت اُسی وقت تسلیم کی جا سکتی ہے جب کہ زوجہ نے اپنے شوہر کے انتقال یا طلاق کے بعد ہی اپنے حاملہ ہونے کا اعلان کر دیا ہو۔

اس مسئلہ پر مزید غور و فکر کی ضرورت ہے۔

(ز ز) اسلامی قانون کے تحت ایسے شخص کی اولاد کو جس کا انتقال اپنے باپ کی زندگی میں ہو گیا ہو، اپنے دادا کی جائداد میں حقِ ترکہ حاصل نہیں ہوتا۔ اسلام نے ہبہ اور وصیت کے ذریعے محروم پوتے کے حق کی حفاظت کی راہ نکالی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ فی زمانہ بعض صورتوں میں اس کے حق میں نہ تو ہبہ کیا جاتا ہے اور نہ وصیت۔ اکثر اسلامی ممالک (مثلاً مصر، شام، مراقش، پاکستان وغیرہ) نے ایسے قانون وضع کر دیے ہیں جن کی رو سے محروم پوتے کو اپنے مرحوم باپ کے حق کے برابر (جو اسے بشرطِ حیات ملتا) دادا کی جائداد میں حق ترکہ ملتا ہے۔

یہ مفید قانون ہندستان کے لیے بھی بنایا جا سکتا ہے۔

(ز ز ز) حنفی اصول کے مطابق کسی شخص کی جائداد میں ایسے شخص کو جس نے عمداً یا غیر عمداً

اوّل الذکر شخص کا قتل کر دیا ہو حقِ ترکہ نہیں ملتا۔ مالکی اور شیعہ اصول کے بموجب قتل اگر عمداً کیا گیا ہے تب ہی قاتل کو حقِ ترکہ نہیں مل سکتا۔ یہی نظریہ مناسب و معقول معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ محض حادثے کی صورت میں ایک شخص کو حقِ ترکہ سے محروم کرنا کچھ سخت اصول معلوم ہوتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ایسے تمام واقعات میں شخص متعلق کی نیت ہونے یا نہ ہونے کا جائزہ بہت احتیاط سے لینا ہوگا۔

(۱۷) کیا وقف کی آمدنی کا ایک قلیل حصہ (مثلاً پانچ فیصد) مسلمانوں کی عام فلاح و بہبود پر خرچ کیا جا سکتا ہے؟ میرے خیال میں ایسا کرنا جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ قانون وقف (مثلاً ۱۹۵۴ء مرکزی ایکٹ برائے وقف) میں ترمیم کے ذریعے ایسا کرنے کا اختیار دے دیا جائے کیوں کہ میں سمجھتا ہوں کہ اگر قانون وقف کے تحت اوقاف کی پانچ فیصد سالانہ آمدنی وقف بورڈ کے اخراجات کے واسطے اور ایک فیصدی سنٹرل وقف کونسل کے لیے خرچ کی جا سکتی ہے تو اسی طرح مزید پانچ فیصد آمدنی مسلمانوں کی فلاح و بہبود پر کیوں نہیں خرچ ہو سکتی؟ مزید یہ کہ جب تمام دوسرے اخراجات قانونی از قسم انکم ٹیکس، مقامی ٹیکس، رجسٹریشن اور کورٹ فیس وغیرہ وقف کی آمدنی سے قانونی طور سے وضع کیے جاتے ہیں تو پھر مسلمانوں کی عام فلاح و بہبود کے واسطے جو کہ ہر وقف کا مقصد ہوتا ہے کچھ آمدنی ملکی سطح پر مسلمانوں کی تعلیم اور معاشی ترقی پر کیوں نہ خرچ کی جائے؟

سیّد وحید الدّین

اسلامی فکر کی تشکیل نو اقبال کی نظر میں

اسلام بحیثیت خارجی حقیقت کے ایک تاریخی مظہر ہے اور بحیثیت تاریخی مظہر کے انسانی تہذیب اور عالمی ثقافت کا ایک حصّہ، اس طرح ہم اسلام کے مابعد الطبیعیاتی مضمرات سے قطع نظر اس کے تاریخی کردار کا جائزہ لے سکتے ہیں اور اس انقلابی شخصیت کے متعلق بھی سوال کر سکتے ہیں۔ جس سے اسلام کا آغاز ہوا اور جس نے اس کو تاریخ میں مؤثر مقام عطا کیا۔ وہ کیا محرکات تھے جس نے اس کو تاریخ کے خاص موڑ پر نذیر و بشیر کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پیش ہونے پر آمادہ کیا۔ اور پھر اپنے پیام سے تاریخ کا ایسا رُخ بدلا کہ اس کے پیام کی گونج آج تک ہم کو سُنائی دیتی ہے اور پھر ساتھ ہی انسان کی باطنی زندگی میں بھی ایک انقلاب بپا کیا اور اس کی نئے سرے سے تشکیل کی۔ اسلام کی پیدائش ایک باطنی تجربے کی ممنون ہے جو اک فرد کی زندگی تک محدود نہیں رہا بلکہ اقوام کی زندگی میں دور رس انقلاب کا باعث بنا، قانون اور سیاست کے نئے سانچے پیش کیے اور آدمی کو مجبور کیا کہ وہ اپنی فکر اور تجربے کو نئے انقلاب کے مطابق کرے۔

اسلام نے ساتھ ہی عقائد و اعمال کا نظام پیش کیا۔ ہر مذہب آدمی اور اس کے مقدر کا مخصوص شعور پیش کرتا ہے۔ اور چونکہ اسلام کی اساس توحید ہے اس لیے سب سے بنیادی تصور خدا سے متعلق ہے وہ اول ہے آخر ہے۔ ظاہر ہے باطن ہے وہ تمام اشیا میں موجود ہے اور

اشیا سے ماورا بھی ہے، وہ موجود کو معدوم اور معدوم کو موجود کر سکتا ہے۔ پھر انسانی وجود ہے جو اپنا مخصوص مقام رکھتا ہے۔ انسان دوسری اشیا کی طرح ایک "شے" نہیں ہے جو خود اپنے سے بے خبر بلکہ نہ صرف ذی شعور ہے بلکہ اپنے ذی شعور ہونے کا بھی شعور رکھتا ہے تو بھی اس انسان کا جس کی اپنی ایک مخصوص حیثیت کائنات میں ہے اور اس ہستی کا جو سرچشمۂ وجود ہے کیا تعلق ہے۔ اسلام کا بحیثیت ایک دعوت کے دارومدار شہادت پر ہے۔ اس اقرار پر کہ خدا ایک ہے اپنے اظہار میں وہ انسان کی شہ رگ سے بھی قریب ہے لیکن اپنے بطون میں وراء الوراء ہے۔ لہٰذا اسلام کا دارومدار انسان پر ہے اور یہ ایمان بالغیب ہے یعنی اسی حقیقت پر ایمان جو ناقابل تصور و تعقل ہے۔

اسلام کا دوسرا دور اس وقت شروع ہوتا ہے جب خود ایمان زیر بحث بن جاتا ہے اور یہیں سے اسلام صرف ایک مذہبی تجربے کی شکل اختیار نہیں کرتا جو مخصوص اعمال کا طالب ہے بلکہ اب سوالات پیدا ہوتے ہیں، مذہب کے بنیادی عقائد مسائل کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ خالق کون ہے اور تخلیق سے کیا مراد ہے اور جب انسانی فکر اس مفہوم کی تشکیل و تاویل میں لگ جاتی ہے تو اختلافات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ اگر ایمان انسان کی طمانیت کا باعث بنتا ہے تو فکر اضطراب پیدا کرتی ہے۔ جب نئی تہذیبوں اور نئے اسالیب فکر سے سابقہ پڑتا ہے تو پھر عقائد اور اس کے مروجہ تعبیرات اپنی بدیہیت کھو دیتے ہیں اور نئی تشریح کے طالب ہوتے ہیں۔ تاریخ بتاتی ہے کہ جو جوابات کسی زمانے میں تشفی کا باعث بن سکتے ہیں وہ ایک دوسرے زمانے میں زندگی سے اپنا معنوی ربط کھو دیتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ جوابات بے معنی نظر آنے لگتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہبی فلسفہ یا الٰہیات کا ہر زمانے کی علمی سطح سے تعلق ہوتا ہے اور جب وہ سطح بدل جاتی ہے تو پھر ان کی عصری قدر و قیمت بھی نظر سے گم ہو جاتی ہے اور اب ضرورت پڑتی ہے کہ پرانے مسائل کے لیے نئے زاویۂ نگاہ کو اپنایا جائے اور ان کے اظہار کے لیے زبان و بیان کے نئے سانچے تلاش کیے جائیں اور ساتھ ہی یہ بھی دیکھا جائے کہ وہ مسائل جو کسی زمانے میں آدمی کے اضطراب کا باعث بنتے تھے کیا ان کا تعلق واقعی مذہب کے ابدی سوالات سے ہے یا صرف عصری مطالبات سے۔

جن مفکرین نے وقت کی نزاکت کو محسوس کیا اور اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے مسئلے کو عصری فلسفہ اور جدید سائنس کے رجحانات کی روشنی میں سوچا اور متعلقہ مسائل کا نئے سرے سے تعین کیا ان میں اقبال کا مخصوص مقام ہے۔ اقبال نے فلسفۂ مغرب کا غائر مطالعہ کیا تھا اور ان کو اس کا اچھی طرح احساس تھا کہ یہ تشکیل مروجہ عقلیت کے سطحی تصور کے سہارے اور نہ صرف حسی تجربے کی اساس پر ممکن ہے۔ کانٹ کی تنقید عقل خالص نے فہم انسانی کے حدود اور اس کے ساتھ خالص عقلی بنیادوں پر مابعد الطبیعیات کی تشکیل کو خارج از امکان قرار دیا تھا، اور ماوراکی طرف اپنا راستہ شعور اخلاقی کے توسط سے حاصل کرنے کی کوشش کی تھی، اس لیے اقبال نے یہ محسوس کیا کہ مغربی فکر کی تحقیقات کا لحاظ کیے بغیر اسلامی فکر کی تشکیل بھی ممکن نہیں۔ اقبال کے خیالات سے ہم اس حد تک سروکار رکھیں گے جس حد تک وہ ان کے فلسفیانہ خطبات میں ہم کو ملتے ہیں۔ کیوں کہ ہم کسی شاعر سے خواہ اس کی شاعری کی فلسفیانہ اساس کچھ ہی کیوں نہ ہو یہ توقع نہیں کر سکتے کہ وہ اپنے شاعرانہ تصورات کے فلسفیانہ مضمرات کو پوری طرح پیش نظر رکھے گا۔

یہاں یہ ضروری ہے کہ ہم خطبات کے دو پہلوؤں کو ایک دوسرے سے ممتاز رکھیں۔ ایک تو اقبال کا فکری اقدام ہے جس کا تعلق منہاج سے ہے۔ دوسرا مذہبی فلسفہ یا الٰہیات کی تشکیل ہے۔ پہلا حصہ ایک پروگرام پیش کرتا ہے، وہ بنیادی سوالات اٹھاتا ہے، اور پھر ان کے جواب دینے کی کوشش کرتا ہے۔ پہلے حصے کا تعلق سوالات سے اور طریقۂ کار و طرز فکر سے ہے، دوسرے حصے کا تعلق مخصوص تصورات سے جن کا صواب و خطا بحث کا طالب ہے۔ اور میرے نزدیک اقبال کے فکر کا قیمتی سرمایہ وہ سوالات ہیں جو انھوں نے اٹھائے ہیں، وہ جوابات نہیں جن سے ان کی مخصوص الٰہیات کی تشکیل ہوتی ہے۔ فلسفیانہ فکر کی بھی یہ خصوصیت ہے کہ سوالات کی اہمیت کا انحصار جوابات کے صواب یا عدم صواب پر نہیں ہوتا بلکہ آنے والے مفکر جوابات سے مطمئن نہیں ہوتے اور اس طرح فکر انسانی کی تاریخ آگے کی طرف بڑھتی ہے۔ جہاں تک طریقۂ کار کا تعلق ہے اقبال کا نقطۂ نظر بہت صائب ہے۔ ابتدا میں بحث کی گئی ہے کہ مذہب کیا ہے۔ عقل و وجدان کیا ایک دوسرے

کے مغائر ہیں۔ یا ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ کیا مذہبی تاثر (Feeling) صرف شخصی و اضافی اہمیت رکھتا ہے یا اس کی معروضی و قومی (Cognitive) و علمی اہمیت کا بھی حامل ہے۔ یہ ایسے سوالات ہیں جو نہ صرف اسلام بلکہ ہر مذہب کی توجیہ و تفہیم کے لیے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں اور ان توجیہات میں اقبال نے زیادہ تر مغربی مفکرین کے خیالات کو بجا طور پر پیش نظر رکھا ہے اور مغربی فکر کے معرکوں کو اسی زبان میں بہت خوش اسلوبی سے ادا کیا ہے اور یہ بالکل درست ہے کیوں کہ موجودہ زمانے میں مذہب کی فلسفیانہ جہت کے متعلق دور رس سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ یہاں ہم اقبال کے ان تصورات سے سروکار رکھیں گے جن کا فکر اسلامی کی تشکیل سے براہ راست تعلق ہے اور ان خیالات سے زیادہ اعتنا نہیں کریں گے جن کا تعلق فلسفۂ مذہب کے عام مسائل سے ہے اور جن پر منفی یا مثبت اظہار خیال ضروری نہیں۔

گو کہ اقبال کے نزدیک قرآن حکیم انسان کے عمل پر نہ کہ تصور پر زیادہ مصر ہے لیکن پھر بھی انسان کا عمل تصور کے تابع ہوتا ہے اور جب تک قرآنی تصورات واضح نہیں ہوتے وہ اعمال و احکام جن کا قرآن طالب ہے شعور میں مؤثر مقام حاصل نہیں کر سکتے۔ اقبال کا اصل منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآنی شعور تصورات کی دنیا میں کھو نہیں جاتا بلکہ تصور کا تعلق ہم عمل سے ہوتا ہے اور تصور بغیر عمل کے کھوکھلا اور بے جان رہ جاتا ہے اور خاص کر دور حاضر میں جہاں فکر جدید کے مقاصد و عوامل سے اسلامی فکر کا رابطہ مستحکم نہیں ہو سکا اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ موجودہ زمانے کے طرز فکر سے آگہی پیدا کی جائے اور جن نتائج تک موجودہ علم نے رسائی حاصل کی ہے ان سے پورا استفادہ کرتے ہوئے اور ساتھ ہی اسلامی فکر کی روایات کا پوری طرح لحاظ رکھتے ہوئے مذہبی فلسفے کی تشکیل کے لیے راہ ہموار کی جائے۔ اس لیے اقبال اس بات کے طالب ہیں کہ اسلامی فکر کا از سر نو جائزہ لیا جائے۔ اب جب کہ طبیعیات جیسا علم اپنے بنیادوں کا از سر نو جائزہ لے رہا ہے اور اب جب کہ قدیم قسم کی مادیت ٹوٹ گئی ہے اور بدیہیات بھی مشتبہ ہو گئے ہیں اسلامی فکر کو چاہیے کہ موجودہ علمی رجحانات کا بہ نظر غائر جائزہ کرے اور یہ بات کبھی نہ بھولے کہ فلسفیانہ فکر میں کوئی قطعیت نہیں ہوتی

اور علم کی ترقی کے ساتھ فکر کے لیے نئے راستے کھلتے ہیں اور اقبال اس حقیقت کو بھی صاف دلی سے مانتے ہیں کہ جن خیالات کا انھوں نے اظہار کیا ہے ان سے زیادہ صائب اور صحت بخش خیالات کے لیے مستقبل میں جگہ نکلے۔

اب اقبال اپنی تحقیق میں اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ایمان صرف تاثر کا نام نہیں بلکہ اس کا ایک علمی معروض (Content) ہوتا ہے اور چونکہ مذہب کا مقصود انسان کے بطون میں انقلاب و تبدیلی پیدا کرنا ہے اس لیے ضروری ہے کہ جن صداقتوں سے مذہب کا اظہار ہوتا ہے ان کے اصل کی عقلی توجیہہ و تصدیق ہو سکے۔ مذہب اقبال کے نزدیک نہ صرف فکر محض ہے اور نہ تاثر و عمل، بلکہ وہ انسان کا بحیثیت کل کے اظہار ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ پچھلے پانچ سو برس میں مسلم فکر جامد و غیر متحرک رہی، ایک وہ زمانہ تھا کہ مغربی فکر اسلام کی ہر سطح پر خوشہ چیں تھی لیکن اب مسلم فکر سرعت کے ساتھ مغرب کی طرف گامزن ہے اور ہمارے جمود کے زمانے میں یورپ فکر کے پیش نظر وہ مسائل ہیں جو مسلمان حکما و فلاسفر کو مضطرب کرتے تھے۔ الٰہیات اور علم کلام اپنے نقطۂ کمال کو قرون وسطیٰ میں پہنچے لیکن اس اثنا میں آدمی نے نیچر پر وہ قدرت حاصل کی ہے جو کسی کی شان و گمان میں نہ تھی۔ اور اب زمان و مکان اور علیت کے جیسے بنیادی تصورات و مقولات (Categories) بھی تنقیدی جانچ سے بچ نہ سکے اور آدمی اس کوشش میں لگا ہے کہ ان سے ماورا ہو جائے اس لیے اقبال ضروری سمجھتے ہیں کہ یورپ کے فکر کی اسلامی نقطۂ نظر سے جانچ کی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ اس کے نتائج کہاں تک ہم کو اپنے فکر کی نظر ثانی و تشکیل میں مدد دے سکتے ہیں [1]

قرآن کا اصلی مقصد اقبال کے مطابق یہ ہے کہ آدمی و کائنات کے متنوع تعلقات کا شعور اُجاگر ہو جائے۔ آدمی کے اندر ایک تخلیقی قوت کار فرما ہے جو اس کو ہمیشہ آگے کی طرف بڑھاتی ہے اور وہ کبھی تو نیچر کی قوتوں سے مطابقت پیدا کر کے اور کبھی ان قوتوں کو اپنے مقاصد و اغراض کے تابع کر کے اپنے مقدر کی تشکیل کرتا ہے اور اس کی زندگی کا دار و مدار اس پر ہے

---

[1] اقبال The Reconstruction of the Religious Thought in Islam مطبوعہ لاہور ۱۹۴۴ء ص ۷

کہ وہ خارجی حقیقت کے اور خود کے درمیان مثبت روابط پیدا کرے اور یہ علم کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ قرآن حکیم میں ہم کو صاف طور پر اس کا اشارہ ملتا ہے آدمی کی فرشتوں پر بزرگی اسی میں ہے کہ وہ اشیا کو نام دے سکتا ہے اور فرشتے اس کو نام نہیں دے سکتے۔ اس کا مطلب اقبال کے نزدیک یہ ہوا کہ آدمی تعقلات (Concepts) بنا سکتا ہے اس کا علم تعقلی ہوتا ہے وہ کلیات کی تشکیل دے سکتا ہے گو ان کلیات کی تشکیل بغیر مشاہدے کے ممکن نہیں، بحیثیت ایک ثقافتی تحریک کے اسلام کائنات کو جامد اور غیر متحرک نہیں مانتا۔ کائنات اس کی نظر میں تغیر اور حرکت سے عبارت ہے لیکن اس کی اساس روحانی اور ابدی ہے اس ابدیت کا زمانی اور تاریخی اظہار تغیر اور تنوع کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اسلام ثبات اور تغیر کا یکساں لحاظ رکھتا ہے۔ وہ ابدی اصولوں کی رہنمائی میں اجتماعی زندگی کو منظم کرتا ہے۔ یہ ابدی اصول تغیر کے منافی نہیں کیوں کہ تغیر قرآن حکیم کے لحاظ سے خدا کی آیات میں سے ایک زبردست آیت ہے اور جب ابدیت کے اصولوں کی تعبیر اس طرح کی جائے کہ تغیر خارج از امکان ہو جائے تو پھر زندگی جامد ہو جاتی ہے۔ اگر یورپ کی ناکامی کی وجہ ابدی اصولوں سے چشم پوشی ہے تو پچھلے صدیوں میں اسلام کا جمود تغیر سے بے اعتنائی کا مرہون منت ہے لہٰذا اجتہاد سے اسلام کے اصول حرکت کا اظہار ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک کچھ تاریخی حالات ایسے رونما ہوئے جن کی وجہ سے اسلامی قانون میں جمود آگیا اور فقہی مذاہب جو انفرادی تعبیرات کو ظاہر کرتے ہیں، قطعیت کے دعویدار ہو گئے۔ اقبال پوچھتے ہیں "کیا ہمارے ائمۂ مذاہب نے کبھی اپنے استدلال و توجیہات کے لیے قطعیت کا دعویٰ کیا تھا! ہرگز نہیں۔ اس صورت میں اگر مسلمانوں کا وسیع الخیال طبقہ اس کا مدعی ہے کہ اسے اپنے تجربات کی روشنی میں اور دور حاضر کے بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر قانون اسلام کے بنیادی اصولوں کی ازسر نو توجیہہ کا حق پہنچتا ہے تو پھر میرے نزدیک قطعاً حق بجانب ہے قرآن کی تعلیم کہ حیات ایک پیہم تخلیقی عمل ہے" اس کی مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اپنے پیش رؤں کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے لیکن ان کو اپنے عمل میں حائل ہونے کی اجازت دیے بغیر اپنے مسائل کا آپ حل تلاش کرنے کی مجاز

ہے [1]۔" اور پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ "یہ خیال کہ اجتہاد کے دروازے بند ہو چکے ہیں: بالکلیہ ایک فسانہ ہے جو کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی افکار نے ایک معین صورت اختیار کرلی اور کچھ تو اس کا ذمے دار وہ ذہنی تساہل ہے جو خاص طور پر روحانی انحطاط کے زمانے میں عظیم مفکرین کو بتوں کی حیثیت دیتا ہے، تو اس لیے اگر بعد کے فقہا میں سے بعضوں نے اس کی تائید بھی کی سو جب بھی موجودہ اسلام دیدہ و دانستہ اپنی آزادیٔ فکر کی قربانی کا پابند نہیں ہے" [2]

اقبال کی الٰہیات کی بنیاد خودی کے تصور پر ہے۔ اقبال قرآنی تعلیم کے اس پہلو کا شدید احساس رکھتے ہیں جس کے مطابق قرآن حکیم فرد کی فردیت اور یکتائی کو واضح طور پر پیش کرتا ہے۔ ایک انسان قرآنی تعلیم کے مطابق دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا [3] اور جو کچھ اس کو ملتا ہے وہ اس کی سعی اور کوشش کا مرہون ہے [4]۔ لیکن اس کے باوجود اسلامی فکر کی وحدت شعور سے جو انسانی شخصیت کا مرکز ہے، بے تعلقی حیرت انگیز ہے۔ خود اپنی "محدودیت" کے باوجود حقیقی ہے گو کہ انسانی خودی کی حقیقت عمق رکھتی ہے جس تک تعقلات کی رسائی ممکن نہیں۔ اس وحدت میں ذہنی احوال ایک دوسرے سے غیر متعلق نہیں ہوتے بلکہ وہ ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں اور ایک منظم کل کی حیثیت سے موجود ہوتے ہیں۔ جس کو ہم ذہن کہتے ہیں یہ ذہنی وحدت مادی وحدت سے بہت مختلف ہوتی ہے اور خارجی دنیا میں اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ملتی۔ دوسری خصوصیت اس وحدت کی مستوری و تنہائی ہے۔ ہر فرد کی دنیا اس کی اپنی دنیا ہے اور اس خلوت میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہو سکتا اور مادہ اقبال کے نزدیک خودی کے مختلف الرتبہ مراکز کا ظہور ہے، تمام تجربے کی اساس ایک خلاقی ارادہ ہے جس کا فعل اس کی اپنی حکمت کا تابع ہے۔ وجود کا مرتبہ اس کی خودشعوری سے متعین ہوتا ہے جتنا زیادہ اپنی ذات کا شعور ہوگا اتنا ہی اس کا مرتبہ بلند ہوگا۔ لیکن آدمی کا شعور ذات

---

[1] ایضاً ص ۱۶۸ [2] ایضاً ص ۱۷۸

[3] ولا تزر وازرۃ وزر اخری (۵۲ : ۳۸) [4] لیس للانسان الا ما سعیٰ (۵۳ : ۳۹)

محدود ہے اور "انا" و "غیر انا" کے امتیاز پر اس کا دارومدار ہے لیکن "انائے مطلق" اپنے مقابل کوئی "غیر" نہیں رکھتا اس لیے اس کی شعوری وحدت میں کوئی خلل پیدا ہونے نہیں پاتا۔ فرد اپنی فردیت، زیست کی کسی منزل پر بھی خواہ وہ منزل بعدالموت ہی کی کیوں نہ ہو نہیں کھوتا۔ اپنے ارتقا کی انتہائی منزل میں بھی ایک قطرہ کی طرح دریا میں گم نہیں ہوجاتا بلکہ اپنی فردیت کا ہر سطح پر تحفظ کرتا ہے۔ روایتی تصرف سے اقبال اس لیے خاص طور پر برہم ہیں کہ اسی نے عالم بیزاری کی طرح ڈالی۔ فرد کا منتہا وحدۃ الوجودی تصورات کے تحت فنا قرار دیا گیا۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک خدا خود ایک فرد ہے اور ہر شے اسی حد تک حقیقی ہے جس حد تک اس میں "میں ہوں" کہنے کی صلاحیت ہے اور حیات بعدالموت بھی ہر ایک کا حق نہیں بلکہ اس کا دارومدار ذاتی قوت حصول پر ہے۔ جنت و دوزخ بھی اقبال کے نزدیک مقامات نہیں بلکہ احوال ہیں۔ دوزخ قرآن کے الفاظ میں ایسی آگ ہے جس کی لپیٹ قلب تک پہنچتی ہے۔ یہ اپنی ناکامی کی دردناک تحقیق (Realisation) ہے اور جنت اس کے مقابل وہ کامیابی ہے جو انسان اپنی ہستی کے تخریبی قوتوں کے مقابل حاصل کرتا ہے اور نہ جنت ہمیشہ کی چھٹی ہے، بلکہ آدمی اپنی منزل کی طرف پیہم بڑھتا چلا جاتا ہے [1]

اقبال کے افکار کی اسی توضیح و تشریح سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو ان کی توجہ ان سماجی مسائل سے متعلق رہی ہے جن سے مسلمان آج دوچار ہیں اور جن پر اقبال نے بہت فکر انگیز بحث کی ہے۔ دوسری طرف الٰہیات و اسلامیات کے وہ مسائل ہیں جن کا تعلق اعتقادات سے ہے اور جن پر فکر خالص کے واسطے قطعی نتائج پر پہنچنا دشوار ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان مسائل کو جن کا تعلق تہذیب و ثقافت سے ہے مابعدالطبیعیاتی اُلجھنوں سے الگ رکھیں۔

---

[1] اقبال، کتاب مذکور ص ۱۲۳

کیوں کہ خالص الٰہیات کے مسائل معاشرے کی تشکیل اور روزمرہ کی زندگی کی تنظیم سے کوئی براہ راست تعلق نہیں رکھتے۔ بلکہ اصلاحی اقدامات کے لیے موثر مواقع کا کام دے سکتے ہیں۔اس لیے میرے نزدیک فکر اقبال کی اہمیت ان مباحث سے ہے جن کا تعلق فقہی اجتہاد مسلمانوں میں اپنی تاریخی شعور کی بیداری اور سعی پیہم اور جدوجہد مسلسل کی دعوت سے ہے نہ کہ الٰہیات کے ان کے اپنے تصورات سے جن سے متعلقہ مباحث جو نہ صرف تشنہ ہیں بلکہ اسلامی تاثرجیات کی ترجمانی بھی نہیں کرتے۔

آل احمد سرور

اقبال کا نظریہ اصلاح و تجدّد

(کلام اقبال کی روشنی میں)

اقبال کے متعلق یہ غلط فہمی عام ہے کہ وہ ماضی کے شاعر ہیں۔ "شاخِ کہن" پر آشیانہ بنانا چاہتے ہیں اور ان کی تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو ہے۔ اس غلط فہمی میں مدد ایک حد تک اقبال نے بھی کی ہے۔ مگر دراصل اُردو داں طبقے کی عام سہل پسندی، محفوظ جزیروں کی تلاش، شخصیت اور مزاج میں استحکام کی کمی اور مستقبل کی طرف ایک خطرہ اور اس کے علاوہ شاعری کی روح تک پہنچنے میں ناکامی، جو شاعری کی زبان اور نثر کی زبان میں فرق نہ کرنے کی وجہ سے ہے، بڑی حد تک اس صورتِ حال کی ذمّے دار ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید، خطوط اور اُردو اور فارسی شاعری تینوں کے مشترک عنصر کو دریافت کیا جائے اور اندازِ بیان کے اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو فلسفیانہ یا علمی اظہار، سنجیدہ نثری اظہار اور شاعرانہ اظہار کی خصوصیت ہے۔ اقبال کے مرکزی تصورات اور میلانات کی نشاندہی کی جائے۔ "اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید" ایک نئے فکر کی تشکیل ہے۔ "الٰہیات عقل اور ایمان کا وہ نقطۂ اتصال جس کی بنا علم پر ہے اور اسلام محسوس حقائق کی اس دنیا میں زندگی کا راستہ[1]" (نذیر نیازی۔ مقدمہ) یہاں ایک علمی اور عقلی نقطۂ نظر ملتا ہے جو مغرب کی عقل پرستی کی حدود پر اصرار کرتے ہوئے، مغربی فکر کو انسانی فکر کا ایک

---

[1] نذیر نیازی، مقدمہ "اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید"

اہم جز مانتا ہے۔ خطوط میں اقبال کو جس مسئلے سے خاص دلچسپی ہے وہ ماضی و حال کی نئی تہ جمانی اور مستقبل کے لیے ایک واضح راستہ تلاش کرنے کی کوشش ہے۔ اس میں اجتہاد کی اہمیت مسلّم ہے۔ شاعری ذہنوں میں انقلاب پیدا کرنے کے لیے ہے۔

اس نکتے کی طرف اشارہ کرنے کے بعد ہمیں اقبال کی شاعری میں اصلاح و تجدّد کے نظریے کی کارفرمائی دیکھنا ہے۔ پہلے اس سلسلے میں اقبال کے ان بیانات کو ملحوظ رکھیے۔

(۱) شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس[۱]۔

(۲) اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالک شرق میں ایسی کوشش جس کا مقصد افراد و اقوام کی نگاہ کو جغرافی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قومی "انسانی سیرت" کی تجدید یا تولید ہو، لائقِ احترام ہے[۲]۔

اب ان اشعار پر غور کیجیے۔

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں ثبات ایک تغیّر کو ہے زمانے میں

آئینِ نو سے ڈرنا طرزِ کہن پہ اڑنا منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

کیفیت باقی پرانے کوہ و صحرا میں نہیں ہے جنوں تیرا نیا پیدا نیا ویرانہ کر

چہ خوش بودی اگر مرد نکو پی ز بند پاستاں آزاد رفتی
اگر تقلید بودی شیوۂ خوب پیمبر ہم رہِ اجداد رفتی

---

[۱] اقبال نامہ، ص ۱۰۸

[۲] دیباچہ پیامِ مشرق۔

پرانے ہیں یہ ستارے جہاں بھی فرسودہ — جہاں وہ چاہیے مجھ کو جو ہو، ابھی نوخیز

نہ تھا اگر تو شریکِ محفل قصور میرا ہے کہ تیرا — میرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ

کِس سے کہوں کہ زہر ہے میرے لیے حیات — کہنہ ہے بزمِ کائنات، تازہ ہیں میرے واردات

کریں گے اہلِ نظر تازہ بستیاں آباد — مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

عشق اب پیروِیِ عقلِ خداداد کرے — آبرو کوچۂ جاناں میں نہ برباد کرے
کہنہ پیکر کو نئی رُوح سے آباد کرے — یا کہن رُوح کو تقلید سے آزاد کرے

کُھلے ہیں سب کے لیے غربیوں کے میخانے — علومِ تازہ کی سرمستیاں گُناہ نہیں

سرور و سوز میں ناپائدار ہے ورنہ — مئے فرنگ کا یہ جرعہ بھی نہیں ناصاف

ایسے بہت سے اشعار ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبالؔ ماضی کی سنہری یادوں یا ماضی کو بجنسہٖ زندہ کرنے کی کوشش میں گرفتار نہیں ہیں۔ شیخ محمد اکرام کا معنی خیز جملہ ہے کہ "اقبالؔ کو مغرب نے بنایا"۔ اقبال سنگھ اپنی انگریزی کتاب "پُرجوش زایر" (The Ardent Pilgrim Nature) میں کہتے ہیں۔ "انھیں حال کا ایک کرب کے ساتھ احساس تھا" ایک دوسری جگہ اسی کتاب میں لکھتے ہیں اقبالؔ نے مسلم ذہن کے جاگیردارانہ دَور سے جدید دور تک عبور کی رفتار کو تیز کیا۔ شاعر اور پیامبر دونوں حیثیتوں سے وہ کل اور آج کے درمیان خلیج پر پُل بناتا ہے، اور اس خلیج پر پُل بہر حال بننا تھا تاکہ کل وجود میں آسکے یہی اس کے کارنامے کا خلاصہ ہے جو بہت بڑا ہے"۔ روسی اسکالر ایل۔ آر گارڈن پولنکایا نے کہا ہے کہ "اقبالؔ بہر حال سامراجیت اور آدمی پر آدمی کے ظلم کے خلاف

ایک پر جوش مجاہد اور آزادی اور انسان دوستی کے علم بردار رہے"۔

کہنا یہ ہے کہ اقبال کے کلیدی اشعار، نمایندہ اقتباسات اور مشرق و مغرب کے اقبالیات کے ماہرین کی متفقہ رایوں کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبالؔ، حرکت، عمل، ارتقا کے شاعر تھے۔ وہ اس دنیا اور اس کی سرگرمیوں کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ وہ انسان کو تخلیق میں خدا کا ہم سر سمجھتے تھے، وہ برابر کہتے تھے کہ شخصیت اگر بھرپور ہو تو وقت پر بھی اپنا نقش ثبت کر دیتی ہے اور اس کے دھارے کو موڑ سکتی ہے۔ اکبرؔ کی طرح ان کے یہاں قدامت پرستی نہیں تھی۔ وہ جدید تہذیب، مغرب، صنعتی نظام کے چیلنج سے واقف تھے۔ وہ عقلیت کے خلاف نہیں تھے، اندھی عقل پرستی کے خلاف تھے اور عقل کی نارسائی سے آگاہ۔ وہ رواجی مذہب سے جو بے روح اور جامد رسوم کا دوسرا نام ہے، تقلید سے جو فکر کو بھو کا بیل بنا دیتی ہے، تقدیر پرستی سے جو عمل کی قوتوں کو ناکارہ بناتی ہے، دولت کی اُونچ نیچ سے، سماجی زندگی میں تفرقوں سے نالاں تھے۔ وہ تصوف کی روح کو، اُس کی دُنیا اور حُبِّ دُنیا سے بے نیازی کو، مانتے تھے۔ مگر مزاجِ خانقاہی کو ابلیسیت کے ہاتھوں میں بہت بڑا حربہ سمجھتے تھے۔ وہ طویل سجدہ اماموں، کتابِ صوفی، مُلّا کی سادہ اوراقی، خانقاہوں کے شعلۂ نم خوردہ، مسکینی و محکومی و نومیدی جاوید (جو بعض صوفیوں کی تعلیم کا نتیجہ ہے) پر برابر طنز کرتے رہتے تھے۔ وہ چونکہ نہ اہلِ مسجد تھے نہ تہذیب کے فرزند، اس لیے دونوں نے ان کے باطن کو نہیں سمجھا۔ تہذیب کے فرزند، مغرب کی عقلی، سیکولر اور صنعتی تہذیب کی روشنی سے خیرہ ہو کر اپنی تاریخ کو افسانہ و افسوں، اپنی قدروں کو فرسودہ اور اپنے "فقرِ غیور" کو دُنیا کے لوُ کی ضد قرار دینے لگے تو اقبالؔ کا اخلاقی اور روحانی اقدار پر اصرار انھیں کیوں پسند آتا۔ جو اہلِ مسجد تھے، انھوں نے اقبالؔ کی مذہبیت، مغرب سے بیزاری، علم کے حدود، اور عقل کی کوتاہیوں پر اصرار کو ہی سب کچھ سمجھ لیا۔ ضربِ کلیم میں عصرِ حاضر کے خلاف جو اعلانِ جنگ ہے، وہ ان کے نزدیک اقبالؔ کا مرکزی تصور ہے۔ حالانکہ اقبالؔ جو مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی ایک توسیع سمجھتے تھے، اس دَور کی سامراجی، مادّی، رعونت پرست سائنسی، جارحانہ قوم پرست تہذیب سے نالاں تھے۔ وہ علم و حکمت، تسخیرِ کائنات، عوام

کے مفادات، مساواتِ انسانی، رنگ و نسل سے بلندی پر برابر زور دیتے رہے۔ فرمانِ خدا سے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

اٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو — کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے — کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ — جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسّر نہ ہو روزی — اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

اس سے پہلے خضرِ راہ میں جسے میرے نزدیک اُردو شاعری کا عہد نامۂ جدید کہنا ہر طرح موزوں ہوگا، سرمایہ داروں کے سلسلے میں صاف اور واضح طور پر کہہ چکے تھے:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے — خضر کا پیغام کیا ہے، یہ پیامِ کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر — شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ — خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مسکرات
اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے — مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

پیامِ مشرق میں بھی انقلاب کی آرزو اس طرح ظاہر ہوتی ہے:

خواجہ از خونِ دلِ مزدور سازد لعلِ ناب — از جفای دہ خدایان کشتِ دہقانان خراب

انقلاب اے انقلاب

وہ "مساواتِ شکم" کے خلاف ضرور ہیں مگر مساواتِ انسانی کے پرجوش علم بردار اور مبلّغ بھی ہیں۔ مسلمان کی زندگی کی وہ اس طرح وضاحت کرتے ہیں۔

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے — یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جُنوں
نہ اس میں عصرِ رواں کی حیا سے بے زاری — نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں

"نہایتِ اندیشہ" فکر کی بلندی اور کمالِ جنوں، عشق کی گرمی کو ظاہر کرتا ہے، اور اقبال دونوں پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کے یہاں ارضیت کا میلان اتنا نمایاں ہے کہ اس سے کوئی بھی انصاف پسند انکار نہیں کر سکتا۔ ان کا یہ شعر میرے نزدیک ان کے کلام کی پوری رُوح ظاہر کرتا ہے۔

اگرچہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگامے — بری ہے مستیٔ اندیشہ ہائے افلاکی

تخلیق اور اس کی ندرت انھیں اس درجہ محبوب ہیں کہ وہ یہ کہنے پر بھی مجبور ہو جاتے ہیں:

چو از دست تو کار نادر آید   گناہی ہم اگر باشد ثواب است

اس جدید، جامع، حیات بخش اور حیات آفریں پیام کی انقلابی روح کو کیوں نظر انداز کیا گیا اور کیوں اقبال کا سوزِ دروں، ہنگامۂ عقل بن گیا؟ آیئے اب اس تاویل کے اسباب پر غور کریں:

ڈاکٹر عابد حسین اپنی کتاب "ہندستانی مسلمان آئینۂ ایام میں" رقم طراز ہیں:

"دراصل کوئی ایشیائی شاعر بلکہ سچ پوچھیے تو دُنیا کا کوئی شاعر اس سے زیادہ کر بھی نہیں سکتا تھا کہ ایک مردہ جسم میں زندگی کا خون دوڑا دے۔ اُس سے یہ توقع بے کار تھی کہ وہ نئے سرے سے جی اُٹھنے والے کی رہ نمائی زندگی کی پُر پیچ راہوں میں کرے۔ مگر ہندستانی مسلمان جن کے ذہنی انحطاط نے انھیں دینی اور دُنیوی علم سے بیگانہ کر دیا تھا، شاعری کو علم و دین کا قایم مقام سمجھتے تھے اور شاعر سے یہ توقع رکھتے تھے کہ وہ مکتبِ حیات میں ان کا معلّم و ہادی بنے۔ وہ اقبال کی شاعری سے فلسفۂ زندگی کا کام لینا چاہتے تھے انھیں یہ خبر نہ تھی کہ فلسفیانہ شاعری بھی شاعری ہے فلسفہ نہیں۔ اُس میں فکر کی گہرائی ہوتی ہے مگر وہ گیرائی، منطقی استواری، توازن، تناسب نہیں ہوتا جو فلسفے کے لیے ضروری ہے اُنھوں نے اقبال کی شاعری کو فلسفہ سمجھ لیا مگر ان کے فلسفے کو قریب قریب بالکل نظر انداز کر دیا۔"

اقبال کے فلسفے کو نظر انداز کرنا اور اس کی شاعری کے ترنّم اور دل آویز رمز و ایما کی بہاروں میں کھو جانا ایک پُرانے مرض کو ظاہر کرتا ہے جس کے لیے ہمیں ذرا پیچھے جانا پڑے گا اور بات سرسیّد سے شروع کرنی پڑے گی۔ اکبرؔ کے یہ معنی خیز اشعار ملاحظہ کیجیے:

حاضر ہوا میں خدمتِ سیّد میں ایک رات   افسوس ہے کہ ہو نہ سکی کچھ زیادہ بات
بولے کہ تجھ پہ دین کی اصلاح فرض ہے   میں چل دیا یہ کہہ کے کہ آداب عرض ہے

ہندستانی مسلمانوں کی عام ذہنیت کی بڑی اچھی عکاسی کی ہے۔ انھوں نے مغربی

تعلیم اور ملازمتوں کے بت کدے کا در کھلنے کی تو تائید کی، مگر سرسید کی اصلاحی اور اخلاقی تحریک کو قریب قریب نظر انداز کر دیا۔ سرسید کی تفسیر کی میرے نزدیک ان کے تہذیب الاخلاق سے بھی زیادہ اہمیت ہے اس تفسیر کا بنیادی نکتہ یہ تھا کہ کلام الٰہی اور عقل الٰہی (Nature) میں مطابقت ضروری ہے۔ قرآن میں دو قسم کی آیات ہیں۔ محکمات اور متشابہات۔ متشابہات میں بات تمثیل کے طور پر بیان ہوئی ہے۔ ان کی کوئی تعبیر ہر زمانے کے لیے آخری نہیں ہو سکتی سرسید کی مذہبی اصلاح کے دو بنیادی خیال وہی ہیں جو شاہ ولی اللہ کے تھے۔ پہلا یہ کہ مذہبی فکر و عمل میں سلف کی تقلید کافی نہیں بلکہ ہر دور میں زمانے کے تقاضوں کا خیال کرتے ہوئے اجتہاد کی ضرورت ہے۔ دوسرا یہ کہ مذہب اسلام کی تعلیم کو کل عالم انسانیت کے لیے قابلِ فہم بنانے کی خاطر عقلی انداز میں پیش کرنا ضروری ہے۔

سرسید نے عقلی استدلال سے مذہب کے معاملے میں کام لینے میں شاہ ولی اللہ کی تقلید کی۔ عقلی استدلال سے کام لینے کی یہ کوشش بذاتِ خود ایک معنی خیز اور دور رس ذہنی انقلاب کا باعث ہو سکتی تھی۔ مگر ہمیں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ سرسید کو کالج کی خاطر مذہبی اصلاح کی تحریک کو ملتوی اور اس کے آرگن تہذیب الاخلاق کو بند کرنا پڑا تھا۔ پھر سرسید انیسویں صدی کی مغربی تہذیب اور اس کی شان و شوکت سے جس میں نو آبادیوں کے خونِ جگر سے یورپ کے بام و در سجائے گئے تھے، بہت مرعوب ہو گئے تھے۔ ڈاکٹر عابد حسین کا یہ خیال میرے نزدیک درست ہے کہ سرسید مغربی تہذیب اور جدید تہذیب میں فرق نہیں کرتے تھے۔ انگریزی لباس اور کھانے پینے کا طریقہ مغربی تہذیب کا ہے۔ علمی اندازِ نظر اور جمہوری طرزِ زندگی، جدید تہذیب کی بنیادی اقدار ہیں جاگیردارانہ تمدن اور اس کے آئین و رسوم سے چمٹے رہنے کی وجہ سے مسلمانوں میں وہ وسعت نظر اور وہ جرأت فکر پیدا نہ ہو سکی جو جدید تہذیب کا خیر مقدم کرتی اور ہندستانی مسلمانوں کو آزادی، مساوات، معاشی انصاف اور سماجی بہبود کی منزل کی طرف گامزن ہونے کے لیے آمادہ کرتی۔ سرسید کی تفسیر نے مولانا آزاد کو تو بے یقینی اور تشکیک کے دھندلکے میں روشنی دکھائی مگر عام مسلمانوں نے اسے قریب قریب نظر انداز کر دیا۔ یہاں تک کے علی گڑھ نے بھی مذہب کے مطالعے میں سرسید کے بجائے قدیم علما کی بتائی

ہوئی عمارت کو ہی کافی سمجھا پھر بھی سرسید کی تحریک جو بہرحال ہندستانی نشاۃ ثانیہ کا ایک حصہ تھی، ایک روشن خیالی اور ذہنی بیداری کی لہر ضرور پیدا کر گئی جس نے خاص طور پر ان لوگوں پر اثر کیا جنھیں مغربی افکار، مغربی ادب اور مغربی سماج کو زیادہ قریب سے دیکھنے اور اس کے باطن میں جھانکنے کا موقع کسی نہ کسی طرح ملا تھا۔ ان لوگوں میں مولانا آزاد، نیاز فتح پوری اور اقبال کی میرے نزدیک زیادہ اہمیت ہے۔ اقبال آج کل کے لبرل مسلمانوں کو یہ حق دیتے ہیں کہ "اسلام کے بنیادی اُصول قانون کی نئی تعبیر خود اپنے تجربے اور عہد جدید کے حالات کی روشنی میں کریں۔" ان کے خطبات میں ایک باب اجتہاد پر ہے اور اجتہاد کے مسئلے سے انھیں اس قدر گہری دلچسپی تھی کہ اپنے خطوط میں سید سلیمان ندوی اور دوسرے علماء سے اس مسئلے پر برابر خط و کتابت کرتے رہے تھے۔ اس لیے اقبال جب مغرب کے خلاف اعلان جنگ کرتے ہیں تو مغربی تہذیب کی مادہ پرست، صنعتی سرمایہ داری، سامراجیت اور جارحانہ قوم پرستی پر وار کرنا چاہتے ہیں نہ کہ مغرب کے علم و حکمت، حرکی طرز حیات، خدمت خلق اور تجرباتی طریقۂ کار پر۔ خطبات میں انھوں نے کہا ہے کہ "جب ہم اُن اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن نے قانون کی بنیاد ڈالی تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اُن سے نہ تو انسانی فکر پر کوئی روک تھام ہوتی ہے اور نہ وضع آئین و قوانین پر۔ اس کے برعکس ان اصولوں میں جو وسعت اور رواداری موجود ہے اس سے ہماری فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے۔"

سرسید نے دین اور دنیا کے گہرے تعلق کو پٹنہ کے ایک لکچر میں اس طرح واضح کیا تھا کہ دین چھوڑنے سے دُنیا نہیں جاتی مگر دُنیا چھوڑنے سے دین بھی جاتا ہے۔ انھوں نے دین اور شریعت میں فرق کیا تھا دین کو ابدی مانتے ہوئے شریعت میں حسب ضرورت اور زمانے کی ضروریات کے مطابق نئی تشریحات اور ترجمانیوں کی اہمیت کو تسلیم کیا تھا۔ سرسید کے بعد اس کام کو اقبال نے آگے بڑھایا۔ اقبال کی شاعری میں رواجی اسلام یعنی "مسکینی و محکومی و نومیدی جاوید" والے اسلام سے جو "کتاب صوفی و مُلا کی سادہ اوراقی" کا آئینہ دار ہے بے زاری اور حقیقی اسلام سے حیات نو کے لیے روحانی غذا حاصل کرنے کا پیغام ہے۔

خطبات میں اُنھوں نے ایک اور جگہ لکھا ہے کہ "حیات کا خاصہ یہ ہے کہ وہ مسلسل نئی نئی آرزوئیں پیدا کرتی رہتی ہے۔ مادہ کوئی بُری چیز نہیں بلکہ حیات کے حق میں مفید ہے کیونکہ اس کی وجہ سے حیات کو اپنی مخفی قوتوں کے بروئے کار لانے کا موقع ملتا ہے" (ص ۳۵)۔ یہ پیہم تخلیق جو اقبال کے نزدیک انسان کو اس قابل بناتی ہے کہ خدا کی صفات کو اپنے اندر جذب کرے، انسانیت کا سب سے مقدس فریضہ ہے۔ اس وجہ سے "کارِ نادر" اگر گناہ بھی ہو تو ثواب ہے۔ اس سے اقبال کے نزدیک مسلمان کی زندگی میں نہ تو "عصرِ رواں کی ضیا سے بے زاری" ہونی چاہیے اور نہ "عہدِ کہن کے افسانہ و افسوں" اور اسے تقدیر پر بھروسہ کرنے کے بجائے خود "تقدیرِ الٰہی" ہونا چاہیے۔

اقبالؔ نے پیامِ مشرق میں اپنا اور گوئٹے کا موازنہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ میں ایک مُردہ زمین میں پیدا ہوا ہوں۔ وہ اس بات پر تو خدا کا شکر ادا کرتے ہیں کہ خدا نے انھیں نہاں خانۂ لاہوت سے پیوند رکھنے کی توفیق دی مگر انھیں یہ شکوہ بھی ہے کہ انھیں اس دیس میں پیدا کیا گیا جس دیس کے بندے غلامی پر رضامند ہیں۔ غلامی، اقبال کے یہاں صرف سیاسی غلامی نہیں ہے یہ بڑے وسیع معنی میں ہے۔ اس میں مغرب کی غلامی، ماضی کی غلامی، سرمائے کی غلامی، رنگ و نسل کی غلامی سبھی کچھ آجاتا ہے۔ انھوں نے توحید کے عقیدے کو انسان کی حریتِ فکر اور مساوات کا ستون اس لیے کہا ہے کہ اس کے زیرِ اثر ہر قسم کی غلامی سے نجات مِل سکتی ہے:

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

اقبالؔ ایک شعر میں خدا سے اس طرح مخاطب ہوتے ہیں:

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں کارِ جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر

کارِ جہاں درازی کا مسلسل احساس اقبالؔ کے کلام میں کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔ انسان تخلیق مقاصد سے زندہ ہے۔ اقبالؔ کی نگاہ کوفہ و بغداد کی طرف نہیں وہ تازہ بستیاں آباد کرنا چاہتے ہیں۔ انھوں نے اسلام کو "فقرِ غیور" کہا ہے جس کے معنی آب و گل سے مجبوری

نہیں، تسخیرِ خاکی و نوری کے ہیں بے دولتی و رنجوری کے نہیں، یقین و استغنا کے ہیں۔ یعنی اقبال اسلام کی حقیقی تعلیم کے مطابق دولت کے چند لوگوں یا گروہوں میں جمع ہوجانے، طاقت کے بے لگام ہوجانے، طویل سجدوں اور بے رُوح عبادتوں، روزمرّہ کی عبادات پر اکتفا کرنے اور معاملات سے بے نیاز ہو جانے کے خلاف ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ مغرب کے صنعتی نظام نے جو ہندستان میں بھی آرہا ہے، زندگی کی چولیں ہلادی ہیں۔ وہ اکبر کی طرح اسے شرِ محض نہیں سمجھتے بلکہ اس کی خامیوں کے ساتھ اس کی خوبیوں پر بھی نظر رکھتے ہیں۔ وہ اجتہاد پر اس لیے زور دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک ہر طوفان سے عہدہ برآ ہونے کے لیے طوفان کی کیفیت اور شدّت کو سمجھنا پڑتا ہے اور کچھ دُور تک اس کا ساتھ دینا پڑتا ہے اور ان کے نزدیک نہ صرف اسلام اس کی اجازت دیتا ہے بلکہ اسلام کی روح میں یہی تازہ کاری اور تازہ خیالی ہے۔ اس لیے وہ کش مکش، حرکت، ارتقائے پیہم، اثباتِ خودی، عشق (جو عقل کو ادب خوردۂ دل بناتا ہے) کے قابل ہیں اور اس لیے شاعروں کے واسطے سے اپنے حلقے سے کہتے ہیں:

هر لمحہ نیا طُور، نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

محمود الحق

شیخ محمد عبدہ کے مجتہدانہ کارنامے

اجتہاد لغوی معنی میں کسی امر میں امکانی سعی کرنے کو کہتے ہیں۔ لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اجتہاد اس امکانی کوشش کے صرف کرنے کا نام ہے جو ادلۂ شرعیہ کے ذریعے استنباط احکام کے لیے کی جائے۔ شروع میں اس لفظ کا استعمال بغیر کسی روک ٹوک کے شخصی استدلال کے لیے ہوتا تھا جسکی حیثیت عمومی تھی۔ لیکن رفتہ رفتہ اس کا دائرہ محدود ہوتا گیا اور یہ قیاس کے مرادف کے طور پر استعمال ہونے لگا۔ دونوں حیثیتوں سے شخصی استدلال کا استعمال قدیم مکاتب فقہ میں آزادانہ طور پر رائج تھا۔ جس کو بعد میں "رائے" کا نام دیا گیا۔ اور جو لوگ اس مسلک پر کاربند تھے وہ "اہل الرائے" کہلائے۔ اور ان کے مدمقابل جو طبقہ تھا وہ "اصحاب الحدیث" کہلایا۔ سب سے پہلے امام شافعی نے "رائے" کے آزادانہ استعمال پر پابندی عائد کی اور اجتہاد کے جائز عمل کو قیاس اور اس کے طریق کار کا پابند بنایا۔ بالفاظ دیگر امام شافعی غالباً پہلے شخص ہیں جنھوں نے قرآن و سنت سے باقاعدہ استدلال کے ذریعے استخراج کا اصول مرتب کیا۔ دولت عباسیہ کے عہد زریں میں علم فقہ کو خوب فروغ حاصل ہوا۔ اس دور میں اہل سنت کے چاروں فقہی مذاہب (حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی) وجود میں آئے۔ اسلام کے پہلے ڈھائی سو سال تک یعنی نویں صدی عیسوی کے وسط تک انفرادی طور پر ہر شخص کو مسائل فقہ میں شریعت سے استنباط کرنے کا حق حاصل تھا، لیکن جب فقہ اسلامی کا تشکیلی دور ختم ہوا تو یہ سوال پیدا ہوا کہ اجتہاد کا استحقاق کسے ہے، اور اس کے شرائط کیا ہیں۔ تیسری صدی ہجری

(نویں صدی عیسوی) میں یہ خیال جڑ پکڑنے لگا تھا کہ اجتہاد کا حق صرف ان اکابر علما کو حاصل تھا جو ماضی میں تھے۔ اور چوتھی صدی ہجری کے شروع (تقریباً نویں صدی عیسوی) میں تمام مذاہب فقہ کے علما اس بات پر متفق الرائے ہو گئے کہ سارے ضروری مسائل کا ہمیشہ کے لیے تصفیہ ہو چکا ہے۔ رفتہ رفتہ یہ اجماع کی شکل اختیار کر گیا جس کی رو سے یہ قرار پایا کہ آئندہ کسی کو اجتہاد کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اس طرح اجتہاد کا حق صرف شروح و حواشی یا تاویل و تطبیق تک محدود ہو گیا۔ اس واقعہ کو اس بات سے تعبیر کیا گیا کہ اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے اور اب تقلید کافی ہے۔ یعنی یہ فیصلہ کیا گیا کہ "چار مذاہب" کا اتباع کافی ہے اور علی الترتیب مجتہدین کے مدارج طے کر دیے گئے:۔ پہلے درجے کے لوگ "مجتہد مطلق" کہلائے یعنی وہ ائمہ جنھوں نے ماخذ دینی قرآن، سنت، قیاس اور استحسان وغیرہ سے استخراج کر کے شریعت اسلامیہ کے نظام کو قائم کیا۔ دوسرے "مجتہد فی المذہب" یعنی وہ فقہا جو اپنے مستفتیوں کو مذہب فقہ کے اندر فتوے دیتے ہیں اور تیسرے درجے کے فقیہ "مجتہد بالفتویٰ" کہلائے جنھیں صرف یہ حق حاصل ہے کہ جو خاص سوالات ان سے پوچھے جائیں ان پر وہ سابقہ فیصلوں کے علم کی بنا پر فتوے دیں۔[1]

مصر کے مفتی اعظم کی حیثیت سے شیخ محمد عبدہ مجتہد بالفتویٰ تھے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ مسلمان علما میں سب نے تقلید کو قبول نہیں کیا۔ مثلاً مشہور مجدد علامہ ابن تیمیہ، ابن القیم، سیوطی اور دیگر علما نے اس صورت حال کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور تقلید کے مقابلے میں شریعت کے اصلی مصادر یعنی قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنے کی دعوت دی۔ اٹھارویں صدی میں بلاد عرب میں "وہابی تحریک" کے بانی محمد بن عبدالوہاب نے ابن تیمیہ کے مسلک کے احیا کی دعوت دی۔ انیسویں صدی کے آغاز میں دنیائے اسلام

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو صبحی محمصانی کی کتاب فلسفۃ التشریع فی الاسلام (بیروت، ۱۹۵۱ء)۔ ص ص ۷۳ وبعد؛ نیز دیکھیے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (جدید)، مضمون "اجتہاد"۔

میں اصلاحی تحریکات کو عروج حاصل ہوا جس کی ابتدا "سلف صالح" کے مذہب کے احیاء سے ہوئی۔ اس ضمن میں خیرالدین پاشا تونسی اور رفاعہ رافع الطہطاوی کے نام قابل ذکر ہیں۔ لیکن حقیقی معنی میں سلف صالح کے مذہب کی نشاۂ ثانیہ کا آغاز سیّد جمال الدین افغانی اور ان کے شاگرد شیخ محمد عبدہ کی مساعی سے ہوا۔ شیخ محمد عبدہ ہی کے ایک شاگرد علامہ رشید رضا نے اس رجحان کو پروان چڑھایا۔ اگرچہ ان کا میلان شیخ محمد عبدہ کے مقابلے میں تجدّد کے بجائے قدامت اور اصلاح پسندیت کے بجائے اساسیت کی طرف تھا۔ بہرحال ان اکابر کی کوششوں سے جو تحریک وجود میں آئی وہ سلفیہ تحریک کے نام سے موسوم ہوئی۔ اس نے مسلمانوں کو دعوت دی کہ وہ سلف صالح کے مذہب کو اختیار کریں اور تقلید کو ترک کر کے شریعت کے حقیقی مصادر کی طرف رجوع کریں۔

شیخ محمد عبدہ کی مجتہدانہ تحریک کی ابتدا عقل پسندی کی تائید اور تقلید کی مذمت سے ہوئی۔ انھوں نے اپنی خود نوشت سوانح میں لکھا ہے کہ "میں نے سب سے پہلے ذہن کو تقلید کی زنجیروں سے آزاد کرانے کے لیے بیڑا اٹھایا"[۲] انھوں نے فرمایا کہ ایک قادر مطلق کے احساس کے باوجود انسان کو اپنے ارادۂ آزاد کا شعور ہے۔ جس طرح عبد فاعل ہے اسی طرح خدا فاعل ہے اور جس طرح خدا فاعل ہے اسی طرح عبد فاعل ہے۔ ان کے خیال میں ہر انسان کے اندر اشیا کے خیر و شر کی تمیز کی صلاحیت فطرت کی طرف سے ودیعت کی گئی ہے۔ جس طرح انسان محسوسات میں خیر و شر کی تمیز کر سکتا ہے اسی طرح معقولات میں بھی خیر و شر کی تمیز کی صلاحیت انسان میں موجود ہے[۳]۔ انھوں نے لکھا ہے کہ "انسان اس لیے پیدا نہیں ہوا تھا کہ کوئی اس کی گردن میں رسّی ڈال کر کھینچتا پھرے۔ جہاں تک اسلاف کی آرا کا تعلق ہے حرفِ آخر ہونے کا حق نہ تو فرسودہ نصوص

---

[۲] رشید رضا۔ تاریخ الاستاذ الامام (قاہرہ ۱۳۶۶ھ) ۱: ۵۵۔

[۳] رسالۃ التوحید۔ ص ۹۵

کو حاصل ہے یہ پرانے اختیارات کو جواب مٹ چکے ہیں۔ اصل چیز زندگی اور اس کی ضروریات ہیں۔" نیز وہ لکھتے ہیں کہ "خدا کے عطیوں میں تمام نسلیں اگلی اور پچھلی برابر کی شریک ہیں۔ جہاں تک زمانے کے اعتبار سے سبقت کا سوال ہے تو یہ نہ تو علم کا ثبوت ہے اور نہ عقل و فکر کی برتری کا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ نئی نسلوں کو سابقہ نسلوں پر فوقیت حاصل ہے۔ اس لیے کہ معلومات کے جو ذرائع اب ہمیں حاصل ہیں ہمارے اسلاف ان سے محروم تھے۔"[۴] شیخ محمد عبدہ کبھی کبھی تقلید کی مذمت میں خاصی شدت اختیار کر لیتے ہیں۔ چنانچہ "شرح الدوانی" کے حاشیہ پر وہ تقلید کو کفر سے تشبیہ دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک چونکہ مقلد اصول دین کو عقل کے بغیر تسلیم کرتا ہے اس لیے اسے ایقان کا درجہ حاصل نہیں ہوتا اور جب تک دین میں ایقان حاصل نہ ہو شک قائم رہتا ہے۔ ایسا شخص کافر کہلانے کا مستحق ہے۔[۵] انھوں نے مزید کہا کہ کافر وہ ہے جو حق کی روشنی دیکھتا ہے تو اپنی نظریں بند کر لیتا ہے اور جب صداقت کی آواز اس کے کانوں میں پہنچتی ہے تو اپنے کان بند کر لیتا ہے۔ وہ دلائل و براہین کی پروا نہیں کرتا بلکہ اپنے گردوپیش کے لوگوں کو تقلید میں مبتلا دیکھ کر مطمئن ہو جاتا ہے اور ان کی طرح اسلاف کی اندھی تقلید میں لگ جاتا ہے۔[۶]

غرض شیخ محمد عبدہ نے جس شد و مد سے تقلید کے قلعہ کو مسمار کیا ہے اس کی مثال مشکل سے ملے گی۔ وہ خود اپنے تجربے سے جانتے تھے کہ روایت پسندی کس طرح لوگوں کے دل و دماغ پر مسلط ہو جاتی ہے اور نئے خیالات کے لیے سد راہ ثابت ہوتی ہے۔ غالباً یہ تقلید ہی کا اثر تھا کہ ایک زمانے میں وہ اصلاح امت سے مایوس ہو چکے تھے اور یاس و قنوطیت کے اس عالم میں پہنچ چکے تھے جہاں انھیں

۴؎ رسالۃ التوحید ص ۱۵۸

۵؎ سلیمان دنیا : الشیخ محمد عبدہ ص ۵۷

۶؎ المنار ۱ : ۳۷

امید کی کوئی کرن دکھائی نہیں دے رہی تھی۔ اسی زمانے میں وہ " لاادریت" کے بھی شکار تھے جیسا کہ ان کے قریبی دوست لارڈ کرومر نے لکھا ہے[۴۰] والفرڈ اسکاون بلنٹ نے بھی جن سے ان کے گہرے روابط تھے اسی قسم کے خیال کا اظہار کیا ہے۔ ان کے خیال میں شیخ محمد عبدہ مذہب کے معاملہ میں متشکک واقع ہوئے تھے۔ تصوف میں ان کا غیر معمولی انہماک بھی غالباً اسی مایوس کن فضا کا نتیجہ تھا۔ جیسا کہ علامہ رشید رضا نے لکھا ہے: " وہ اپنے مطالعے اور مراقبے اور ادب النفس میں ایسے مستغرق ہوتے کہ بعض اوقات دنیائے حواس سے ان کا رابطہ بالکل منقطع ہو جاتا اور وہ تخیل کی دنیا میں چلے جاتے جہاں وہ اپنے خیال کے مطابق گذشتہ نسلوں کے انسانوں کی ارواح سے مشافہ و مکالمہ کرتے۔ بالآخر وہ روحانی اعتبار سے ایسی حالت کو پہنچ گئے کہ لوگوں سے ملنا جلنا چھوڑ دیا۔ لیکن شیخ درویش نے انھیں تصوف کے اس شدید استغراق سے نجات دلائی۔ نیز جمال الدین افغانی سے ملاقات نے ان کی زندگی میں زبردست تبدیلی پیدا کی اور وہ اصلاح امت کے کام میں کمربستہ ہو گئے۔

شیخ محمد عبدہ کی مجتہدانہ سرگرمیاں اپنے عروج پر تھیں جب وہ مصر کے مفتیٔ اعظم مقرر کیے گئے۔ اس عہدے پر وہ تادم مرگ فائز رہے یہ سب سے بڑا عہدہ تھا جس پر کوئی فقیہ فائز ہو سکتا تھا۔ مفتیٔ اعظم کی حیثیت سے وہ پورے ملک میں شریعت اسلامیہ کے متعلق سرکاری "ترجمان اعلیٰ" کی حیثیت رکھتے تھے اور ساتھ ہی حکومت کے قانونی مشیر بھی تھے اور نظم اوقاف کے نگراں بھی۔ مزید برآں بحیثیت مفتی انھیں یہ امتیاز بھی حاصل تھا کہ وہ ان مذہبی عدالتوں کے نگراں تھے جو المحاکم الشرعیہ کہلاتی تھیں جن میں ان امور کی سماعت کی جاتی تھی جن کا تعلق احوال شخصیہ مثلاً نکاح، وراثت اور ولایت وغیرہ سے تھا۔ جن امور میں ان سے فتویٰ لیا جاتا تھا ان پر ان کے جوابات مستند اور فیصلہ کن تسلیم کیے جاتے تھے۔ ان سرکاری فتووں میں وہ حنفی فقہ کے مطابق فتوے دینے پر مجبور تھے لیکن ان

---

[۴۰] المنار ۸: ۳۸۹، بحوالہ سی۔ اڈمز: اسلام اینڈ ماڈرنزم ان ایجپٹ (اردو ترجمہ) ص ۳۴

سوالات میں جو انفرادی نوعیت کے ہوتے تھے وہ زیادہ آزادی سے اظہار رائے کرتے تھے۔ اگرچہ ازہر میں ان کی تعلیم حنفی فقہ پر ہوئی تھی لیکن وہ خود مالکی تھے اور مالکی ہونے کی حیثیت سے "مصلحۃ" کو جائز سمجھتے تھے کیونکہ امام مالک کے نزدیک "مصلحۃ" بھی ایک دلیل شرعی ہے۔ شیخ محمد عبدہ نے بحیثیت مفتی اعظم نیز انفرادی حیثیت سے متعدد فتوے صادر کیے۔ ان فتووں میں وسیع الخیالی اور تقلید کی گرفت سے آزادی کا رجحان بہت ہی نمایاں ہے۔ ان کی یہ زبردست خواہش ہر فتوے میں دکھائی دیتی ہے کہ اسلام اس طرح پیش کیا جائے جس سے یہ ثابت ہوسکے کہ وہ تہذیب جدید اور عصری تقاضوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ اس سلسلے میں ان کے تین فتوے بہت مشہور ہیں۔ ایک وہ جس میں ایک مسلمان کے لیے اہل کتاب کے ذبیحے کا گوشت جائز قرار دیا گیا ہے۔ دوسرا وہ جس میں یورپی لباس کا پہننا جائز بتایا گیا ہے اور تیسرا وہ جس میں ڈاک خانے کے سیونگ بینک کی امانت پر سود لینا جائز ثابت کیا ہے۔[۴۹]

شیخ محمد عبدہ نے جس زمانے میں اپنی تجدیدی تحریک کا آغاز کیا وہ ایک ایسا دور تھا جس میں مصر بڑی تیزی سے یورپ کی طرف بڑھ رہا تھا۔ یہ وہی زمانہ ہے جب ترکی اصلاحات کے دور ثانی سے گذر رہا تھا۔ مصر میں خدیو اسمٰعیل کا زمانہ تھا جو مغربی تہذیب و تمدن کا زبردست دل دادہ تھا۔ جہاں تک جدید تعلیم یافتہ طبقے کا تعلق ہے وہ مغربی روایات کو من و عن قبول کرنے پر زور دیتا تھا۔ لیکن شیخ محمد عبدہ کے نزدیک مسئلے کا یہ حل قطعاً نہیں تھا کہ جدید اداروں کو اختیار کر لیا جائے۔ وہ ان تبدیلیوں کی جانب جو مصر میں رونما ہو رہی تھیں ہمدردانہ روّیہ رکھتے تھے۔ عام علمائے ازہر کی طرح وہ نہ تو ان کے معاند تھے اور نہ انھیں دین کے لیے خطرہ تصور کرتے تھے۔ وہ جدید اداروں کو مصر کی ترقی کے لیے ناگزیر سمجھتے تھے۔ البتہ وہ اس بات سے خائف ضرور تھے کہ مصر کے اسلامی معاشرے میں جو تبدیلیاں رونما ہو رہی

---

[۴۹] ملاحظہ ہو تاریخ الاستاذ الامام ۔ ۱: ۶۶۲

ہیں ان کا انجام یہ نہ ہو کہ مصری معاشرہ شریعت اسلامیہ کے دائرہ سے خارج ہو جائے جو "علمانیت" یعنی سیکولرازم کی شکل میں منتج ہوگا چنانچہ وہ چاہتے تھے کہ یہ تبدیلیاں شریعت کے دائرے میں رہ کر کی جائیں اور شریعت میں اتنی لچک پیدا کردی جائے کہ وہ جدید اقدار اور اداروں کو اپنے اندر سمو سکے۔ اسی مقصد کے تحت وہ اجتہاد کا احیا چاہتے تھے۔ متقدمین علمائے اسلام کی طرح وہ بھی اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ اسلام محض انفرادی نجات کا قائل نہیں ہے بلکہ اس کی فطرت اس بات کی متقاضی ہے کہ "مدینہ فاضلہ" کا قیام عمل میں لایا جائے۔ وہ تاریخ کی رفتار سے لڑنا نہیں چاہتے تھے البتہ یہ ضرور چاہتے تھے کہ اس کی باگ ڈور شریعت کے ہاتھ میں ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وہ جدید علما کی ایک ایسی نسل پیدا کرنا چاہتے تھے جو اجتہاد کے ذریعے نئے مسائل کا حل پیش کرے اور زندگی کے ان اقدار کو جو امت کی بقا و ترقی کے لیے ضروری ہیں اخذ و جذب کرے۔ اس سلسلے میں شیخ محمد عبدہ کا نقطۂ واضح طور پر "انتخابیت" پر مبنی تھا۔ وہ مختلف مکاتب فکر سے خوشہ چینی کر کے شریعت اسلامیہ کی تشکیل جدید چاہتے تھے۔ بحیثیت مجتہد کے وہ یہ ضرور چاہتے تھے کہ جدید فکر کے چیدہ عناصر کو قدیم اسلامی اسل[illegible] کا قالب عطا کیا جائے لیکن وہ یہ ہرگز نہیں چاہتے تھے کہ اجتہاد کا دروازہ اس طرح کھو[illegible] یا جائے کہ امت اسلامیہ کا تشخص برقرار نہ رہ سکے اور اس کے اتحاد کا شیرازہ منتشر ہو جائے یہی وجہ ہے کہ انھوں نے "رسالۃ التوحید" میں جس کا موضوع علم الکلام کے مسائل ہیں، ان امور سے تعرض نہیں کیا ہے جن سے عہد وسطیٰ کی "جدلیاتی" بحث پھر سے اٹھ کھڑی ہو۔ چنانچہ مذکورہ بالا رسالے کی پہلی اشاعت میں وہ عقیدۂ خلق قرآن کے حامی تھے لیکن بعد کی اشاعتوں میں انھوں نے اس مبحث کو حذف کردیا۔ وہ عقائد میں بڑی حد تک ماتریدی تھے اگرچہ کہیں کہیں اعتزال کی طرف بھی اشارے ملتے ہیں۔ جیسا کہ معلوم ہے کہ بعض مسائل میں معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان، ماتریدی درمیانی موقف اختیار کرتے ہیں۔

شیخ محمد عبدہ کے اندر یہ احساس شدید تھا کہ مذاہب فقہ کی تفصیلات کے

تحت اسلام اس قدر وسیع اور پر پیچ ہو چکا ہے کہ اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ان کی کوشش یہ تھی کہ اقل قلیل عقائد واضح کر دیے جائیں۔ یہ عقائد پائدار اور مستحکم ہوں جو محض مقامی اور عارضی خصوصیات نہ رکھتے ہوں۔ اس نقطۂ نظر سے وہ فقہ اسلامی میں ترمیم کے خواہاں تھے۔ اس سلسلے میں ان کا بنیادی موقف یہ تھا کہ مسلمان قرون اولیٰ کی طرف لوٹ جائیں جب کہ اسلام اپنی سادہ ترین شکل میں موجود تھا۔ انھوں نے ایک انگریز پادری کے جواب میں لکھا کہ اگر اسلام کو اس کی ابتدائی سادہ ترین شکل میں لوٹایا جائے تو یہ دین تمام بنی نوع انسان کے لیے قابل قبول ثابت ہوگا۔ نیز یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ طلاق، تعداد ازواج، غلامی اور اس قسم کے دیگر مسائل کے متعلق موجودہ اسلامی ضوابط اسلام کے اساسی عقائد (اصول الدین) میں شامل نہیں ہیں۔ یعنی یہ وہ مسائل ہیں جن میں ضرورت پڑنے پر حالات کے تحت ترمیم کی جا سکتی ہے۔

شریعت اسلامیہ کو عصر حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے لیے وہ دو باتوں پر خاص طور پر زور دیتے تھے۔ مصالح مرسلہ اور تلفیق۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔ شیخ محمد عبدہ مالکی تھے اور اس حیثیت سے مصلحۃ کے قائل تھے کیوں کہ امام مالک کے یہاں مصلحۃ بھی دلائل شرعی میں سے ایک دلیل ہے۔ یعنی یہ کہ جب ادلّہ شرعیہ کسی امر کی مصلحۃ کو واضح نہ کریں تو اس میں مصالح مرسلہ اس لیے رکھا ہے کہ جب مصالح عامہ کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو اس کو دلیل سمجھ کر فتویٰ دے دیا جاتا ہے۔ چنانچہ شیخ محمد عبدہ کے نزدیک شریعت کی اساس مصلحۃ عامہ پر ہے اور چوں کہ مصلحتیں بدلتی رہتی ہیں اس لیے ان میں مسلسل تغیّر کی ضرورت ہے۔ صحابہ کرام ہمیشہ مصلحۃ عامہ کے مطابق فیصلے صادر کرتے تھے۔ شیخ محمد عبدہ کا خیال تھا کہ قوانین انسانی مصلحت کے لیے بنائے جاتے ہیں اور مصلحت زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ اس مقصد کے تحت وہ نصوص کے خلاف عمل درآمد کو بھی روا سمجھتے۔ انھوں نے کہا کہ "حاجت" بمنزلہ "ضرورت" کے ہے اور ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہے اور کسی چیز کی حاجت یا ضرورت

اسے متفق علیہ بنا دیتی ہے اسی زاویۂ نظر سے شیخ محمد عبدہ نے زندگی سے متعلق چند اہم شرعی مسائل کی جدید تشریح کی۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے انھوں نے سیونگ بینک کے سود کی اباحیت کا فتویٰ دیا۔ یہ فتویٰ غالباً ۱۹۰۳ء میں دیا گیا تھا۔ مصر میں پوسٹ آفس سیونگ بینکوں کے پہلے بیورو جن کی تعداد ۲۸ تھی۔ مارچ ۱۹۰۱ء میں قائم کیے گئے تھے۔ شیخ محمد عبدہ کے اس فتوے کی بنیاد اس فرق پر تھی جو وہ ربوا (Usury) اور سود (Interest) کے درمیان کرتے تھے۔ اوّل الذکر یعنی ربوا کو وہ ناجائز سمجھتے تھے۔ لیکن کسی تجارت سے حاصل شدہ منافع میں شرکت کو مباح سمجھتے تھے اور سیونگ بینک کے سود کو اسی زمرے میں داخل سمجھتے تھے۔ سود کے علاوہ انھوں نے تصویر کشی اور مجسمہ سازی کو بھی جائز قرار دیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ احادیث صحیحہ میں ان امور کی ممانعت کا حکم صراحتاً موجود ہے۔[۹] محمد عبدہ ان احادیث کی صحت سے انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ اس کی تاریخی توجیہ کرتے ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ حکم اس وقت دیا گیا تھا جب بت پرستی رائج تھی۔ اب چوں کہ اس قسم کی کوئی مصلحت درپیش نہیں ہے مزید برآں تصویر کشی کے قواعد مسلم ہو چکے ہیں۔ لہٰذا اس حکم کے تحت کہ عارضہ کے زائل ہونے اور فائدے کے ظاہر ہونے کے بعد حکم ممانعت زائل ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں ذی روح اور غیر ذی روح اشیا کی تصویر کشی میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ تصویر کشی ممنوع ہے اس لیے کہ اس سے بت پرستی کے پیدا ہونے کا امکان ہے تو یہ کہنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے چونکہ زبان سے جھوٹ کے سرزد ہونے کا امکان ہے اس لیے اسے باندھ کر رکھنا چاہیے درآنحالیکہ انسان کی زبان سچ بولنے پر اسی طرح قادر ہے جس طرح جھوٹ بولنے پر۔ انھوں نے آخر میں کہا کہ یہ اسلامی شریعت کی روح کے خلاف ہے کہ وہ تصویر کشی اور مجسمہ سازی کو ممنوع قرار دے جب کہ یہ علم حاصل

---

۹ ان اشد الناس عذاباً یوم القیامۃ المصورون: یعنی قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب کے مستحق مصورین ہوں گے۔

کرنے کا ایک اہم ذریعہ بن چکے ہیں۔[10]

اس طرح تعدد ازدواج کے متعلق بھی ان کا فتویٰ مصلحت عامہ پر مبنی تھا۔ انھوں نے کہا کہ قرآنی آیت "فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ" میں عدل کی شرط ایک ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اس لیے اس مسئلے کو اصولی شکل میں پیش کرتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ جب کسی شئے سے مفاسد پیدا ہونے لگیں جو اس سے پہلے پیدا نہیں ہوتے تھے تو ایسی حالت میں واجب ہو جاتا ہے کہ اس شئے کی بابت حکم میں تبدیلی کی جائے اور اسے حالات حاضرہ کے تقاضوں کے مطابق بنایا جائے اس لیے کہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ مفاسد کی روک تھام، حصول مصالح پر مقدم ہے۔ شیخ محمد عبدہ کے اس فتوے کا اثر دور رس ثابت ہوا۔ ان کے اس فتوے نے مصر میں آزادی نسواں کی تحریک کو آگے بڑھانے میں مدد دی۔ بعض اسلامی ممالک میں تعدد ازدواج پر پابندی عائد کرنے کے لیے جو قوانین وضع کیے گئے ان کی اساس محمد عبدہ کے اسی فتوے پر تھی۔[11]

ایک دوسرا مسئلہ جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے "مسئلہ تلفیق" ہے جس پر عمل کرنے کے لیے شیخ محمد عبدہ نے دعوت دی۔ اس اصول کے مطابق ایک مفتی کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ ضرورت پڑنے پر وہ دوسرے مذاہب کے مطابق فتوے دے سکے خواہ یہ اس کے اپنے مذہب کے خلاف ہو۔ چونکہ تلفیق سے تقلید شخصی پر زد پڑتی ہے اس لیے مقلدین اسے ناجائز اور باطل قرار دیتے ہیں۔ لیکن شیخ محمد عبدہ کی نظر محض فقہی اصطلاح تک محدود نہ تھی۔ وہ اس تصور کو ایک عمومی مفہوم دینا چاہتے تھے۔ وہ اسے صرف مذاہب اربعہ تک محدود نہیں رکھنا چاہتے تھے بلکہ تمام مذاہب فقہ نیز ان فقہا کے اصول کو جن کا کوئی اسکول نہیں ہے، مدون

---

[10] تاریخ الاستاذ الامام، ج ۲: ۴۹۸

[11] تفسیر المنار ۴: ۳۵۰

کر کے ایک مربوط نظام کی شکل دینا چاہتے تھے۔ علاوہ ازیں علامہ ابن تیمیہ کی طرح وہ بھی عقائد و معاملات کے درمیان تفریق کے قائل تھے۔ ان کا خیال تھا ان دونوں امور کے متعلق شریعت کی تعلیم بہت ہی واضح ہے۔ قرآن وسنت میں عبادات کے متعلق احکام متعین کر دیے گئے ہیں اور جہاں تک لوگوں کے درمیان باہمی روابط کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں محض عمومی اصول بیان کیے گئے ہیں۔ اور یہ کام لوگوں پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ ان اصولوں کو جدید حالات پر منطبق کریں۔ شیخ محمد عبدہ نے اس امر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "جہاں تک اجتماعی روابط اور شہری و تجارتی معاہدات کے متعلق قواعد و ضوابط کا تعلق ہے، ان کو مذہب سے کلی طور پر علاحدہ کر دینا چاہیے اور انھیں کسی ایسے ضابطے کا لازمی جزو نہیں بنانا چاہیے جسے مقدس اور ناقابل تغیر قرار دیا گیا ہو"۔ یہ قوانین بلاشبہہ قرآن وسنّت پر مبنی ہونے چاہئیں لیکن ان میں ہر زمانے کی ضرورت کے مطابق وقتاً فوقتاً تبدیلیوں کی گنجایش بھی ہونی چاہیے۔[۱۲] دراصل مصالح مرسلہ پر شیخ محمد عبدہ کا اصرار بہت معنی خیز تھا۔ جیسا کہ البرٹ حورانی نے لکھا ہے[۱۳] کہ شیخ محمد عبدہ اس تصور کو قاعدہ کلّیہ بنا کر سماجی اخلاقیات کے عمومی اصول کی بنا پر مخصوص قوانین کا استخراج چاہتے تھے۔ ان کے خیال میں خدا کی جانب سے انھی عمومی اصول کا نزول ہوا ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی عقل سے کام لے کر انھیں سماجی زندگی کے مخصوص مسائل پر منطبق کریں اور چونکہ زندگی کے مسائل بدلتے رہتے ہیں اس لیے تطبیق کی ہمیشہ ضرورت رہے گی لیکن انسانی رفاہیت عامہ کو ہمیشہ رہنما اصول کے طور پر مقدم رکھنا چاہیے۔

یہ حقیقت ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھولنے میں بڑے خطرات مضمر ہیں۔ اگر

۱۲؎ المنار ۴: ۵۹ ۸ وغیرہ۔ اڈمز: ایضاً ص ۱۷۲

۱۳؎ عربک تھاٹ ان دی لبرل ایج ص ۱۴۴

ایک دفعہ روایتی اسلام کو ترک کر دیا گیا اور اجتہاد کے انفرادی حق کو تسلیم کر لیا گیا تو یہ معلوم کرنا دشوار ہوگا کہ کون سی بات اسلامی ہے اور کون سی غیر اسلامی۔ دراصل اجتہاد کا دروازہ کھول کر شیخ محمد عبدہ نے اسلامی فلسفے و قانون میں ہر طرح کے جدید میلانات کے سرایت کرنے کے لیے راہ ہموار کر دی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے بعض پیرووں نے سیکولرازم یعنی غیر دینی معاشرے کے قیام کی دعوت دی۔ اس سلسلے میں شیخ علی عبدالرزاق کا نام قابل ذکر ہے جنھوں نے اپنی مشہور تالیف "الاسلام و اصول الحکم" میں اس بات کا مطالبہ کیا ہے کہ فقہ اسلامی کو شہری زندگی کے ضابطے کی حیثیت سے بالکل ترک کر دیا جائے تاکہ مسلمان "مذاہب فقہ کے وسیع دواوین" کے بوجھ سے آزاد ہو کر ایک نئے اور ترقی پذیر معاشرے کی تشکیل کر سکیں جس کی بنیاد عقل، حکمت اور متمدن اقوام کے تجربوں پر رکھی گئی ہو۔ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ خلافت کی منسوخی، دین و مملکت کی تفریق اور فقہ اسلامی کو بالکلیہ ترک کر دینے کے بارے میں علی عبدالرزاق کے خیالات شیخ محمد عبدہ کے لیے یقیناً قابلِ قبول ہوتے۔

انور معظم

جمال الدین افغانی اور علماء

جمال الدین افغانی متعدد کتابوں کا موضوع بننے کے باوجود جدید اسلامی فکر پر لکھنے والوں کے لیے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے فکر و عمل کے کئی پہلو اپنی نزاعی نوعیت کے باوصف، مختلف نقطۂ نظر رکھنے والے مبصرین اور محققین کو مختلف اور بعض اوقات متضاد نتائج تک پہنچنے پر مجبور کرتے رہے ہیں۔ بعض نے انھیں کافر جانا اور بعض نے مسلمان سمجھا۔ اقبال، جمال الدین افغانی کے شدت سے قائل تھے۔ ان کا خیال تھا کہ جدید مسلمان کے کندھوں پر بڑی بھاری ذمے داری ہے۔ اسے ماضی سے اپنا رشتہ توڑے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سرِ نو غور کرنا ہے۔ شاہ ولی اللہ شاید پہلے مسلمان تھے جنھوں نے ایک روحِ نو کا اضطراب اپنے میں محسوس کیا۔ "لیکن وہ آدمی جسے اس کام کی اہمیت اور بے پایانی کا پورا پورا اندازہ تھا جمال الدین افغانی تھا۔ مسلم فکر اور مسلم زندگی کی تاریخ کے اندرونی معنی میں اس کی گہری بصیرت اور انسان اور آداب و رسوم کے وسیع تجربے کے تخلیق کردہ وسیع نظرا سے ماضی اور مستقبل کو جوڑنے والی ایک زندہ کڑی بنا سکتے تھے۔ اگر اس کی انتھک مگر منقسم قوت بہ حیثیت ایک نظامِ ایمان و عمل اسلام کے لیے وقف رہتی تو ذہنی اعتبار سے دنیائے اسلام آج کہیں زیادہ مضبوط بنیادوں پر کھڑی ہوتی۔"[1]

---

1. Mohd. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore, 1944, p.97)

پتا نہیں اقبال نے یہ رائے افغانی کے کن تصورات کی بنیاد پر قائم کی تھی اور افغانی کی کونسی تحریریں ان کی نظر سے گزری تھیں۔ اگر اقبال نے افغانی کے ان تمام خیالات سے (جو آج ہماری پہنچ میں ہیں) آگاہ ہونے کے بعد اسلامی فکر کی تشکیل نو کے لیے افغانی کی فکر کو راہ نما قرار دیا تھا تو پھر خود اقبال کے تصورات کو ایک نئی روشنی میں دیکھنا ضروری ہو جاتا ہے۔ بہرحال اقبال کی یہ رائے اس مضمون کے پس منظر میں رکھی جا سکتی ہے۔

افغانی کی زندگی کا بیشتر حصہ نوجوان طبقے، سیاسی لیڈروں اور مسلم سلاطین کے ساتھ گزرا۔ اگرچہ عمل کے لیے افغانی نے سیاست کا میدان منتخب کیا، لیکن اسی سیاسی مصروفیت کے پیچھے ایک مذہبی، سماجی اور علمی مفکر کا ذہن کارفرما تھا۔ ایسے شخص کے لیے یہ کیوں کر ممکن تھا کہ وہ علما سے ربط نہ رکھتا۔ یوں دیکھا جائے تو افغانی اور علما کے باہمی مثبت یا منفی روابط افغانی کی فکر یا زندگی کے وسیع چوکھٹے میں زیادہ اہمیت کے حامل نہیں، پھر بھی یہ موضوع اس لیے اچھا ہے کہ اس کے بہانے افغانی کی فکر یا موجودہ مسلم تہذیب کے چند بنیادی عناصر پر گفتگو کی جا سکتی ہے۔ یہاں اس کا موقع نہیں کہ افغانی کے افکار کا تفصیلی جائزہ پیش کیا جائے[2] اس لیے موضوع کے تقاضوں کے پیش نظر چند اہم افکار کا مختصر تذکرہ کافی ہوگا۔

۱۔ انسانی معاشرے کی تنظیم اور اس کو سعادت کی منزل تک پہنچانے کے لیے مذہب موزوں ترین نظام حیات ہے۔

۲۔ اسلام کے بنیادی ماخذ قرآن اور حدیث ہیں۔ اسلام کو انھیں پر از سر نو مستحکم کرنا چاہیے۔ ان کے علاوہ دوسرے تمام ماخذ ناگزیر نہیں۔ یہ خیال محمد ابن عبدالوہاب نے بھی پیش کیا تھا۔ فرق یہ ہے کہ جہاں محمد ابن عبدالوہاب نے حقیقی اسلام کی بنیاد مابعد الطبیعاتی قرار دی تھی، وہاں افغانی اسے عقلی ٹھہراتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ

---

[2] دیکھیے راقم الحروف کا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ۔
Religious Thought of Jamal Al-Din Alafghani

ابن عبدالوہاب نے بدعت کو حقیقی اسلام کے خلاف خطرہ قرار دیا۔ افغانی مغرب کی سیاسی طاقت کو عالم اسلام کے لیے خطرہ سمجھتے تھے۔

۳۔ دنیائے اسلام کے لیے (انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں) مغرب کی غلامی کا ایک واضح امکان ہے۔

۴۔ اس سیاسی ضعف کا افغانی کے نزدیک سب سے بنیادی سبب مسلمانوں کا علم کے میدان میں پیچھے رہ جانا ہے۔ دراصل مغرب کی مشرق پر حکمرانی علم کی جہالت پر حکمرانی ہے۔

۵۔ جب تک مسلمان جدید علوم کو نہیں اپناتے وہ سیاسی طاقت اور اقتدار بھی حاصل نہیں کر سکتے۔

۶۔ جدید علوم مسلمانوں میں اس لیے مروج نہیں ہیں کہ کئی صدیوں سے مسلمانوں نے علوم کو "مسلمانوں کے علم" اور "غیر مسلموں کے علم" میں غلط طور پر تقسیم کر رکھا ہے۔ اس تقسیم نے مسلمانوں کو علوم جدیدہ کے خلاف ایک تعصب میں مبتلا کر رکھا ہے۔

۷۔ اسلام اور علم، مسلم تہذیب میں دو حریفوں کی طرح قائم ہو گئے ہیں۔ یہ صورت حال ختم ہونی چاہیے اور اسلام کی علمی بنیادوں پر تعبیر و تفسیر کرنی چاہیے۔

۸۔ یہ کام اجتہاد کے ذریعے ہی ممکن ہے۔

۹۔ زندگی کو روحانی اور مادی کے خانوں میں بانٹنے کے بجائے اسے ایک کُل کی طرح دیکھنا چاہیے۔ یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب معاشرے میں روح فلسفہ جاری و ساری ہو۔ فلسفہ کی تعلیم اس کے لیے ضروری ہے۔

۱۰۔ جدید مسلم معاشرہ، جمہوری اقدار پر قائم ہونا چاہیے۔ اور عوام پر "قانون" کی حکومت ہونی چاہیے۔

مسائل کی نشان دہی کے بعد سوال یہ تھا کہ کس مسئلے کو پہلے اٹھایا جائے۔ افغانی جو طویل میعادی منصوبہ بندی اور قلیل مدتی عملی صورت گری دونوں کی اہمیت سے واقف تھے اس نتیجے پر پہنچے کہ سب سے پہلے مغربی ملکوں کے یقینی سیاسی خطرے سے

نپٹنا ضروری ہے۔ جب تک یہ نہیں ہوتا کوئی طویل میعادی مذہبی اصلاح یا علمی نشاۃ ثانیہ کی تحریک شروع نہیں کی جا سکتی۔ یہ ہے بنیاد افغانی کے اتحاد الاسلامیہ (Pan-Islamism) کے تصور کی۔ اس نظریے کی تشکیل سے پہلے افغانی مسلم ممالک میں "قانونی" حکومتوں کے قیام پر زور دینا شروع کر چکے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ تمام مسلم ملکوں میں جمہوری یا قانونی حکومتیں قائم کر کے ان حکومتوں کا کسی ایک خلیفہ کے تحت لچک دار وفاق قائم کیا جائے۔ اگر ضرورت پڑے تو کسی یورپی طاقت کو بھی اس میں شامل کیا جائے۔ یہ وفاق ایک طرف کسی بھی خارجی دشمن کے حملے کے خلاف دفاعی معاہدے کی نوعیت رکھے گا اور دوسری طرف اسی کے ذریعے مسلم ممالک میں علمی نشاۃ ثانیہ اور حقیقی اسلام کے قیام واستحکام کا کام بھی لیا جا سکے گا۔

افغانی کی زندگی مختلف اسلامی ملکوں، ہندستان، روس، یورپ اور انگلینڈ میں مسلسل سفر، اور اپنے افکار کی تبلیغ یا ۱۸۸۴ء سے ۱۸۹۴ء تک اتحاد اسلامیہ کے تصور کو عملی جامہ پہنانے کی ناکام کوششوں میں گزری۔ انھوں نے مسلم حکمران طبقہ، علما، طالب علموں اور نوجوانوں کو (جن میں عیسائی اور یہودی بھی شامل تھے) اپنا ہم خیال بنانے کی جدوجہد کی۔

علما کے ساتھ سوائے علمائے ایران کے افغانی کے تعلقات کبھی خوشگوار نہیں رہے۔ یہاں ہم طبقۂ علما کی نوعیت اور تاریخ اسلام میں اس طبقے کے رول سے قطع نظر کر رہے ہیں۔ علما سے فی الوقت ہماری مراد ایسے افراد کا گروہ ہے جو روایتی اسلامی تعلیمی نظام کے پروردہ ہوتے ہیں، اور مسائل پر اپنی رائے مروجہ اور مسلمہ مآخذ کی بنیاد پر قائم کرتے ہیں۔ عام طور سے ان سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ ایسی کتابوں کے حوالوں ہی سے دینی رہنمائی مہیا کریں۔ چونکہ ان افراد کا ایک مشترک نظام تعلیم، مشترک فرائض، مشترک ذرائع معاش ہوتے ہیں اس لیے اکثر صورتوں میں مفادات کے تحفظ کے تقاضوں نے علما کو ایک طبقہ اور علاحدہ گروہ کی شکل میں معاشرے میں رہنے پر مجبور کر دیا ہے۔ عام طور سے مسلم عوام دینی رہنمائی کے لیے اسی طبقے کی طرف دیکھتے ہیں۔ جہاں تک مذہبی

فکر کا تعلق ہے افغانی اور علما ایک دوسرے سے ہمیشہ متصادم رہے۔ اس تصادم کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے بہتر ہوگا کہ انھیں تاریخی تسلسل کے ساتھ دیکھا جائے۔

علما سے افغانی کا سب سے پہلا تصادم ۱۸۷۰ء میں (جب افغانی کی عمر ۳۳ برس کی تھی) استنبول میں ہوا۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا' افغانی دینی مسائل کی تشریح معتزلہ یا اشاعرہ کی طرح یونانی فلسفے یا اسلامی دینیات کے سہارے نہیں، بلکہ خالصتاً معروضی اور عقلی انداز سے کرنے کے قائل تھے۔ اور یہ انداز علما کے لیے بدعت سے کم نہیں تھا۔ اس پر مستزاد افغانی کا آتشیں مزاج' اور تلوار کی کاٹ رکھنے والی زبان' جہالت اور شیخی کو وہ مروتاً بھی برداشت نہ کر سکتے تھے۔ مرعوبیت سے واقف نہیں تھے۔ ان صفات نے افغانی کے لیے ہر جگہ مسائل پیدا کیے۔ افغانی استنبول پہنچنے کے چند ماہ کے اندر مجلس معارف کے رکن بنا لیے گئے جو تعلیمی نظام میں اصلاح کے لیے قائم کی گئی تھی۔ ایک نئی یونیورسٹی (دار الفنون) کے لیکچروں کے ایک سلسلے میں افغانی کو بھی لیکچر دینے کے لیے مدعو کیا گیا۔ افغانی نے لیکچر دیا۔ اس لیکچر کا متن محفوظ نہیں ہے۔ مختلف حوالوں سے جو بات ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ افغانی نے مختلف فنون (Craft) کی ایک خاص جو کھٹے میں وضاحت کی[۳] انھوں نے انسانی معاشرے کو ایک جاندار جسم سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا کہ اس کے مختلف اعضا بمنزلہ مختلف فنون کے ہیں، جیسے بادشاہ دماغ ہے لوہار بازو ہے کسان جگر ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن یہ فنون انسانی سعادت کے جسم کی بقا کے لیے کافی نہیں۔ جس طرح کوئی جسم اپنی بقا کے لیے روح کا طلب گار ہے اسی طرح معاشرہ بھی ایک روح کا محتاج ہوتا ہے۔ یہ روح

---

۳ حوالا بالا ص ۵۲ تا ۵۴ مزید دیکھیے۔

A Political Biography. (Los Angels, 1972) pp58-80

Nikki R.Keddie, Sayyid Jamal Addin-Afghani:

یا تو فلسفہ ہے یا پیغمبری۔ پھر افغانی نے واضح کیا کہ فلسفہ اور پیغمبری ایک دوسرے سے تین اعتبار سے مختلف ہیں۔ اوّل یہ کہ اشیا کی حقیقت کو پیغمبر وحی کے ذریعے حاصل کرتا ہے، اور فلسفی براہین و دلائل کے ذریعے۔ دوم یہ کہ پیغمبر معصوم عن الخطا ہوتا ہے، اور فلسفی غلطی کر سکتا ہے۔ اور سوم یہ کہ فلسفی کی تعلیمات ہمہ گیر ہوتی ہیں اور وہ کسی عہد کے مخصوص حالات کا پابند نہیں ہو سکتا جب کہ پیغمبر کی تعلیمات کسی مخصوص عہد کی پابند رہتی ہیں۔ افغانی نے اس کے علاوہ یہ بھی کہا کہ فلسفیانہ فن استعداد اپنی سعی سے حاصل کی جا سکتی ہے لیکن پیغمبری خدا جسے چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔

استنبول کے علما نے شیخ الاسلام حسن فہمی آفندی کی سرکردگی میں افغانی کی تقریر پر اعتراض کیا اور اس کے خلاف بڑے پیمانے پر مہم چلائی گئی۔ جو اس قدر شدید تھی کہ حکومت نے افغانی سے ترکی چھوڑ دینے کی درخواست کی، اور افغانی کو مصر چلا جانا پڑا۔ علما نے افغانی پر دو الزام لگائے۔ ایک تو یہ کہ افغانی پیغمبری کو ایسا فن یا صنعت سمجھتے ہیں جسے کوشش سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اور دوسرے یہ کہ وہ پیغمبر اور فلسفی کے درجوں کو مساوی قرار دیتے ہیں۔ چونکہ تقریر کا مکمّل متن محفوظ نہیں اس لیے علما کے اعتراضات کی صحت کے بارے میں کچھ کہنا مشکل ہے۔ بظاہر افغانی کی تقریر میں ایسی کوئی بات نہیں تھی۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ علما نے اس کی اس قدر شدید مخالفت کیوں کی؟ نیازی برکیس نے اس کی جو تشریح کی ہے وہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "یہ حملہ دراصل افغانی پر نہیں بلکہ دارالفنون پر تھا۔ شیخ الاسلام اور دیگر علما نے اس جدید یونیورسٹی کو جس میں اصلاً جدید علوم کی تعلیم کا انتظام تھا اسلامی مدرسوں کا حریف سمجھا۔ دارالفنون کا ڈائرکٹر تحسین آفندی اپنی آزاد خیالی کے لیے مشہور تھا۔ افغانی استنبول میں نئی روشنی کے گروہ میں شامل تھے۔ شیخ الاسلام اور دیگر علما اس نئی جامعہ پر حملہ کرنے کی تیاری کر رہے تھے۔ افغانی کی تقریر نے اس حملے کے لیے بڑا مناسب بہانہ فراہم کر دیا[4]۔" اس سے چند ماہ پہلے افغانی دارالفنون کے افتتاحی جلسے میں جدید

4 Niazi Berks, The Develonment of Secularism In Turkey, (Montreal, 1964) pp181 - 188

علوم کی تحصیل اور نئے تعلیمی اداروں کی کھل کر تائید اور وکالت کر چکے تھے۔ اور اس کے مقابلے میں اسلامی نظام مدارس کو مسلمانوں میں علوم کے زوال کا ذمہ دار ٹھہرا چکے تھے۔[5] اس طرح دارالفنون علما کے لیے ایک خطرے کی علامت بن گیا۔ افغانی کے خلاف جو مہم چلائی گئی اس کا خاطر خواہ نتیجہ بھی نکلا۔ دارالفنون اس واقعے کے ایک سال بعد سن ۱۸۷۱ء میں بند کر دیا گیا۔ اس تجزیہ سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ استنبول کے علما نے افغانی کی مخالفت محض فکری بنیاد پر نہیں کی بلکہ اس کا مقصد اپنے بنیادی اقتدار کو محفوظ و برقرار رکھنا بھی تھا۔

مصر میں (۱۸۷۱ء سے ۱۸۷۹ء تک) افغانی علما یا زیادہ صحیح طور پر قدامت پسند علما سے براہِ راست متصادم ہوئے۔ (انھیں میں کے بزرگ ترین عالم شیخ محمد عبدہ بعد میں افغانی کے سب سے عزیز اور قریبی شاگرد بنے)۔ اس وقت جامعہ ازہر قدیم اسلامی علوم کا اور قدیم نظام تعلیم کا دنیائے اسلام میں سب سے بڑا مرکز تھی۔ افغانی نے اپنے کو ازہر یا کسی بھی اور ادارے سے وابستہ نہیں کیا۔ وہ اپنا زیادہ وقت گھر یا کیفے میں اپنے نوجوان ذہین اور جوشیلے مدّاحوں اور شاگردوں کے ہجوم میں گزارتے۔ چائے اور سگار پیتے اور انھیں اپنی فکر کے نتائج سے واقف کراتے۔ ان سے سوالات کرتے اور پھر ان کے جوابات پر بحث کرتے۔ موضوع گفتگو ہر مسئلہ بنتا۔ اسلامی عقائد، تصوف، فقہ، فلسفہ، عالم اسلام کے سماجی اور سیاسی مسائل، مصر کی مقامی سیاست، مغرب کی سیاست اور اس کا علم، ابن سینا، غزالی وغیرہ۔ ان کا اندازِ بحث فلسفیانہ اور تنقیدی ہوا کرتا تھا۔ اظہارِ رائے میں کسی عالم یا فقیہ سے مرعوب نہیں تھے۔ اگر وہ کسی ایسی شخصیت کی کسی بات سے متفق نہ ہوتے تو پوری بے باکی سے اس پر اعتراض کرتے اور دوسروں کو بحث کی دعوت دیتے۔ یہ نوجوان ذہنوں کے لیے تازہ ہوا کے جھونکے سے کم نہ تھا۔ لیکن قدامت پسند علما فلسفیانہ اندازۂ نظر اور عقلی معیاروں پر سلف کی آرا کو جانچنے کی کوشش کو کیسے

---

[5] کیڈی، حوالہ مذکورہ ص ۶۲-۶۴

برداشت کر سکتے تھے۔ جن فلاسفہ کو اسلامی درس گاہوں کے نصاب سے خارج کیا جا چکا تھا (جیسے ابن سینا اور ابن رشد) ان پر افغانی کے لیکچر کیسے گوارہ کیے جا سکتے تھے۔ چنانچہ اس کا متوقع ردعمل ہوا۔ ازہر کے شیوخ اور طالب علموں نے افغانی اور ان کے شاگردوں کی مخالفت کرنی شروع کی۔ کہا گیا کہ افغانی ملحد ہیں اور ان کے خیالات اسلامی عقائد کو مسخ کرنے والے ہیں[۷]۔ یہ بات ان لوگوں نے بھی محسوس کی جن کا تعلق علما کے اس گروہ سے نہ تھا۔ لیکن یہ بات قابل ذکر ہے کہ علما کی اس مخالفت کا مصر میں وہ اثر نہیں ہوا جو چند برس پہلے ترکی میں ہوا تھا۔ اس کے برخلاف افغانی کا اثر و رسوخ بڑھتا گیا۔ ان کی مقبولیت میں اضافہ ہوتا گیا۔ نوجوانوں میں اور سیاسی کارکنوں میں۔ اس میں شک نہیں کہ افغانی ۱۸۷۹ء میں مصر سے بھی خارج کیے گئے، لیکن علما کی مخالفت کے نتیجے میں نہیں، بلکہ مصر کے نئے حکمران خدیو توفیق کے حکم سے سیاسی اسباب کی بنا پر۔

مصر کے بعد افغانی ہندستان آئے۔ جہاں وہ ۱۸۷۹ء کے آخر سے ۱۸۸۲ء کے آخر تک رہے۔ یہ وقت تقریباً تمام تر حیدرآباد اور کلکتہ میں گزرا۔ ان کی نقل و حرکت پر پولس کی نگرانی تھی۔ اس قیام کے دوران انھوں نے اپنا مشہور رسالہ "رد نیچیریت" سپرد قلم کیا (جو سرسید کی نیچیریت کے خلاف لکھا گیا تھا، بغیر سرسید کے نیچر کے تصور کو سمجھے ہوئے)[۸] اور بھی کئی اہم مضامین لکھے، جو افغانی کے افکار کا بہت اہم ماخذ ہیں۔ ہندستان سے وہ پیرس گئے۔ اور محمد عبدہ کے ساتھ "عروۃ الوثقیٰ" جاری کیا۔ اس کے مضامین خصوصاً ان کے سیاسی تصورات پر بہت اہم معلومات فراہم کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ پیرس ہی میں مشہور فرانسیسی عقلیت پرست فلسفی ارنسٹ رینان کے ساتھ "اسلام اور سائنس" کے موضوع پر بحث میں افغانی نے بہت نزاعی نوعیت کے خیالات ظاہر کیے۔ ان تمام تجربوں کا تجزیہ مضمون کے

---

۷ ایضاً ص ۸۳

۸ دیکھیے راقم الحروف کا مضمون "سرسید جمال الدین افغانی کی نظر میں" علی گڑھ میگزین۔ ۱۹۶۰ء

دوسرے حصے میں کیا جائے گا۔

ہندستان کے بعض علما سے افغانی کا واسطہ ایران میں پڑا۔ لیکن پچھلے تجربات کے برخلاف اس بار یہ ربط بہت ہی مثبت اور انقلابی ثابت ہوا۔ شاید اس لیے کہ ربط کی بنیاد مذہبی نہیں بلکہ سیاسی تھی۔ ایران کا حکمران ناصرالدین شاہ قاچار اس عہد کے دوسرے مسلمان فرماں رواؤں کی مانند مغربی طاقتوں کا ہدف صرف اپنی ذات اور اپنے تخت کو سمجھتا تھا۔ اس نے مسلمانانِ ایران یا مسلمانانِ عالم کی اصطلاحوں میں کبھی نہیں سوچا۔ نہ وہ عوام کے اور ملک کے مفاد کا قائل تھا۔ ملک کی ذہنی، سیاسی اور معاشی پسماندگی اور شاہ ایران کی خود غرضی نے ایران کو یورپ کی مالی اور اقتصادی غلامی قبول کرنے پر مجبور کردیا تھا۔ شاہ ملک کے اہم مالی وسائل جیسے بینک، ریلوے اور تمباکو کی کاشت وغیرہ کے ٹھیکے مالی امداد کے عوض مغربی ملکوں کے سرمایے داروں کے حوالے کرتا جارہا تھا۔ ان حالات میں افغانی ایران پہنچے۔ غالباً شاہ کی دعوت پر، جو گمان یہ ہے کہ ان سے ملک کے حالات کو درست کرنے میں مشورہ چاہتا تھا۔ افغانی اس وقت تک اتحادِ اسلامیہ کے نقیب اور جدید اسلامی مفکر کی حیثیت سے عالم اسلام اور یورپ میں مشہور ہو چکے تھے۔ افغانی ۱۸۸۶ء میں ایران آئے، لیکن چند ماہ کے بعد ۱۸۸۷ء میں روس چلے گئے۔ وہاں سے ۱۸۸۹ء میں لوٹے اور ۱۸۹۱ء تک تہران میں مقیم رہے۔ اس دوران ان کے روابط شیعہ علما سے استوار ہوئے۔ شیعہ علما اس عہد کے، خصوصاً استنبول اور قاہرہ کے سُنّی علما کے مقابلے میں سیاسی اعتبار سے زیادہ خود مختار اور حکومت کے اثر سے بے نیاز نظر آتے ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اکثر چوٹی کے شیعہ علما ایران سے باہر عراق، نجف اور کربلا میں رہتے تھے۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ فکری اعتبار سے امام غائب اور مجتہدین کے ادارے کے تصور کے تحت شیعہ علما سیاسی اقتدار کو دینی اقتدار سے فروتر سمجھتے تھے۔ ان شیعہ علما سے افغانی کے تعلقات خوشگوار نظر آتے ہیں، یا کم از کم ان کے خراب ہونے کی کوئی شہادت موجود نہیں ہے۔ ناصرالدین شاہ سے جلد ہی ان کے تعلقات کشیدہ

ہو گئے (اس کی تفصیل یہاں غیر ضروری ہوگی)، انھوں نے شاہ اور استبدادیت کے خلاف کہنا شروع کیا "قانون" کی برکتوں پر دھواں دھار تقریریں کیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ انھیں بیماری کے عالم میں درگاہ شاہ عبدالعظیم کی روایتی پناہ گاہ سے زبردستی باہر کھینچ کر ایران کی سرحد تک پہنچا دیا گیا۔ اس توہین کو افغانی جیسا آتش صفت کبھی معاف نہ کر سکا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ۱۸۹۴ء میں شاہ کا قتل افغانی کی اسی توہین کا بدلہ تھا۔

ایران سے نکالے جانے کے فوراً بعد افغانی نے بصرہ سے شاہ ایران کے خلاف اپنی مہم میں شدت پیدا کردی۔ اس دوران شاہ ایران نے تمباکو کی کاشت اور فروخت کا اجارہ ایک یوروپی سرمایہ دار کو دینے کا معاہدہ کر لیا۔ افغانی نے مجتہد اعظم مرزا حسن شیرازی کو ایک طویل خط لکھا — نہایت مدلل فرد جرم ہے شاہ کے ملک دشمن اقدامات کے خلاف، اور درد بھری التجا۔ ہے قوم کے روحانی پیشوا کے نام، کہ وہ کوئی قطعی قدم اٹھائے۔ افغانی نے توجہ دلائی کہ اگر ملک کے اہم اور کلیدی وسائل غیر ملکی دشمنوں کے حوالے کر دیے گئے تو ملک کی معیشت کی تباہی مقدر ہے۔ اس خط کا مرزا حسن شیرازی پر فوری اثر ہوا (ممکن ہے کہ اس میں خود افغانی کی شخصیت کا بھی اثر کام کر رہا ہو) اور مجتہد اعظم نے اپنا مشہور فتویٰ جاری کیا جس کی رو سے تمام ایرانیوں پر تمباکو کا استعمال حرام قرار دے دیا گیا۔ پورے ایران میں دفعتاً تمباکو کا کاروبار معطل ہو گیا۔ بالآخر شاہ ایران کو ایک خطیر رقم کے عوض یہ ٹھیکہ منسوخ کرنا پڑا۔ یہ واحد مثال ہے جہاں علما نے ایک طبقہ یا جماعت کی حیثیت سے افغانی کے ساتھ کسی مسئلے پر اتحاد کیا اور مقصد حاصل کیا۔

آخری ربط افغانی اور علما کے مابین استنبول میں قائم ہوا۔ جہاں افغانی ۱۸۹۲ء سے ۱۸۹۷ء میں اپنی وفات تک مقیم رہے۔ یہاں وہ سلطان عبدالحمید خاں روم کی دعوت اور اصرار پر گئے تھے۔ سلطان عالم اسلام میں اپنی دینی اور دنیاوی قیادت کے قیام اور استحکام کے لیے افغانی کے اتحاد اسلامیہ کے منصوبے کو استعمال کرنا چاہتا تھا۔ اور اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی چاہتا تھا کہ افغانی اس کے سامنے اس کی نگرانی میں رہیں، اور عرب صوبوں میں اس کے مفادات کے خلاف کارروائیاں

نہ کر پائیں۔ افغانی اپنے منصوبے کو عملی شکل دینے کے لیے مایوسانہ کسی اہم مسلم حکمران کی تائید کی تلاش میں تھے۔ چنانچہ دونوں اپنے اپنے مقاصد کو پورا کرنے کے لیے یک جا ہوئے۔ افغانی نے اس مسئلے پر کام شروع بھی کیا۔ اور عراق و ایران کے شیعہ علما کو خطوط بھجوائے کہ سلطان کی تائید کریں اور جواب میں تقریباً دوسو درخواستیں علما کی جانب سے افغانی کے توسط سے سلطان تک بھجوائی گئیں[۸] یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ شیعہ علما پر افغانی کا کافی اثر تھا۔ لیکن اس کے باوجود افغانی اور سلطان کے تعلقات تیزی سے خراب ہونا شروع ہوئے، جو متوقع تھا۔ سلطان کی آمرانہ ذہنیت افغانی کی جمہوری آمریت کو برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ چنانچہ افغانی پر پولیس کی نگرانی قائم کر دی گئی جو اُن کی موت تک باقی رہی۔ اس دوران ترکی کے علما سے افغانی کے تعلقات پر کوئی مواد نہیں ملتا۔ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ الاسلام عبدالہدیٰ، افغانی کے مذہبی تصوّرات پر سخت معترض رہا کرتے تھے، جو ان کی نظروں میں غیر اسلامی تھے[۹]

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ سوائے ایران کے ہر ملک کے علما نے افغانی کے خیالات کو الحاد سے تعبیر کیا اور ان کی مخالفت کی۔ یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ یہ وہی علما تھے جو افغانی کے الحاد پر کف در دہان رہتے۔ مگر مسلمان ڈکٹیٹروں کے عوام دشمن اقدامات پر لب نہ کھولتے تھے۔

(۲)

اس حصے میں افغانی کی تحریروں سے ان کے ان خیالات کا تجزیہ کیا جائے گا جو علم، تعلیم اور علما سے متعلق ہیں۔

افغانی کا نظریۂ علم ایک اعتبار سے ان کی پوری فکر کا بنیادی عنصر ہے۔ وہ علوم کے ارتقائی مظہر کے قائل تھے اور سمجھتے تھے کہ مختلف علوم انسان کی سماجی ضروریات کے جواب کے طور پر وجود میں آئے۔ تہذیبی ارتقا کی مختلف منزلوں پر مختلف

۸؎ کیڈی۔ حوالہ مذکورہ ص ۳۷۷ - ۳۸۱۔
۹؎ ایضاً ص ۳۸۸ - ۳۹۹۔

علوم تشکیل پاتے گئے۔ دنیاوی علوم کے ساتھ ساتھ انسان نے روح کے تقاضوں پر بھی توجہ دی، کیوں کہ اخلاقی فساد کے ساتھ مادی خوش حالی ممکن نہیں۔ چنانچہ فلسفہ اخلاقیات اور فقہ جیسے علوم وجود میں آئے۔[10]

افغانی کا خیال تھا کہ ساری دنیائے انسانی، دنیائے صنعت یا دوسرے الفاظ میں دنیائے علم ہے۔ عالم کی سلطانی علم ہی کے ہاتھ میں ہے۔ تمام سیاسی فتوحات کے پیچھے علم کی کارفرمائی ہے۔ کلدانیوں، فینیقیوں، یونانیوں یا انگریزوں کی تمام فوجی فتوحات دراصل سائنس کی فتوحات ہیں۔[11] بالعموم اہل مشرق اور بالخصوص اہل اسلام کی سیاسی، معاشی اور تہذیبی احیا کے لیے جدید علوم کا حصول شرطِ اوّل ہے۔ تمام علوم میں وہ فلسفے کو اوّلیت دیتے ہیں۔ فلسفہ نام ہے مدارک حیوانیت کی تنگنائے سے مشاعرِ انسانیت کی فضائے وسیع کی طرف خروج کا، ازالہ ہے اوہام بہیمیہ کا عقل کے جبلی اور طبعی انوار کے ذریعے، تبدیلی ہے کور و نابینائی کی بصیرت و بینائی سے۔[12] فلسفہ تمام علوم کی روح ہے۔ وہ انھیں باہم جوڑتا اور معاشرے کے ساتھ ان کا ایک تخلیقی رشتہ قائم کرتا ہے۔ افغانی کا یہ خیال قابلِ غور ہے کہ جدید علوم کی تعلیم بھی کسی معاشرے کو زیادہ عرصے تک فائدہ نہیں پہنچا سکتی اگر ان کے ساتھ فلسفے کی تعلیم شامل نہ ہو۔ ان علوم سے کامل استفادہ فلسفیانہ روح کے بغیر ممکن نہیں۔ اگر کسی قوم کے زوال کے اسباب کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ سب سے اوّلین سبب اس قوم کی فلسفی روح میں نقص کا پیدا ہونا ہے۔[13] فلسفے کی تعلیم سے مراد فلسفے کی کتب پر، چاہے وہ یونانیوں کی لکھی ہوئی ہوں یا مسلمان فلاسفہ کی، آنکھ بند کر کے ایمان لانا نہیں ہے۔ افغانی نے ان فلسفیانہ تصورات کو بھی علمی جانچ کے بعد ہی قبول یا رد کرنے کی صلاح دی ہے۔

---

10. میرزا لطف اللہ خاں شیرازی، مقالات جمالیہ (طہران ۱۳۱۲ شمسی)۔ ص ۱۳۵ تا ۱۳۷۔
11. ایضاً۔ ص ۸۹، ۹۰
12. ایضاً۔ ص ۱۳۴، ۱۳۵
13. ایضاً۔ ص ۹۱ تا ۹۳

چنانچہ خود انھوں نے اکثر مسلم فلاسفہ پر تنقید کی کہ وہ یونانی فلسفیوں کے خیالات کو وحی کی طرح مقدّس سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں، جیسے ابن سینا نے دیمیقراطیس اور ابیقور کے ملحدانہ تصورات کی تائید میں کمزور دلائل پیش کیے ہیں۔

علم اور علوم کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر کی وضاحت کے بعد ہمیں علما کے بارے میں افغانی کے خیالات کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔ افغانی، علما کو معاشرے میں اونچا مقام دیتے ہیں۔" دنیا کی ہر قوم کے رہبر اور رہنما اس کو حرکت دینے والے صرف اس قوم کے علما اور پیشوا ہوتے ہیں[۱۴]۔" اگر علما روشن خیال ہوں تو قوم نیک بختی حاصل کرتی ہے، ورنہ پوری قوم گمراہ ہو جاتی ہے۔ افغانی کو شکایت ہے کہ اہل مشرق علم اور اہل علم کی قدر نہیں کرتے، اسی لیے وہ دنیا میں ذلیل و خوار ہیں[۱۵]۔ ان کے نزدیک علم ایک مقبول صنعت ہے۔ اہل علم کی اسی ناقدری کے باعث مشرق میں علما کی تعداد کم ہوتی جا رہی ہے، حالانکہ اہل مشرق کی بڑی تعداد علما، حکما بلکہ انبیا کرام کی اولاد سے ہے[۱۶]۔

لیکن یہ ضروری ہے کہ علما صحیح معنوں میں علما ہوں۔" عالم سے مراد وہ ہے جس کا علم سعادت کی راہ سے بھٹکے ہوؤں کے لیے مشعلِ ہدایت ہو، جس کی دانش مردہ قلوب میں روح پھونک دے ... .. اس کی تحریر امت کے پراگندہ اجزا کے لیے مقناطیس ہو۔ اس کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ دلوں کی ظلمتوں کو دھو دیں اور اخلاق رذیلہ کے زنگ کو صیقل کر دیں[۱۷]۔" اس کے برخلاف عالم وہ نہیں" جو اوہام کے وحشت ناک ظلمت کدوں میں بیٹھا اپنی شان و شوکت کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ فساد کو اصلاح سمجھتا ہے۔ خود اسے تو راستہ سجھائی نہیں دیتا دوسروں کی رہبری کے لیے کھڑا ہوتا

۱۴۔ ایضاً۔ ص ۱۱۴، ۱۱۵

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً۔ ص ۱۱۸

ہے۔ اسی طرح وہ بھی عالم نہیں جس پر پُرانے قبرستانوں کا ہولناک بھوت سوار رہتا ہے۔ جو ہیبت ناک کھنڈروں کا تصوّر کیے بیٹھا رہتا ہے، اور وقت بے وقت اُلّو کی سی ہولناک آواز بلند کرتا ہے اور ہمیشہ خرابی، تباہی اور ہلاکت کی پیشین گوئیاں کرتا رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ان دونوں سے محفوظ رکھے۔[1]"

عالم اور غیر عالم کی اس کسوٹی پر افغانی نے جب اپنے ہم عصر علما کو پرکھا تو وہ بڑے برہم ہوئے۔ حیدر آباد میں اپنے قیام کے دوران انھوں نے جو مضامین لکھے ان میں اس موضوع کو اہمیت دی ہے۔ حکمت کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ علم حکمت عالم اجسام کے موجودات سے بحث کرتا ہے، اور ان کے لازم و ملزوم کے اسباب و علل کا پتہ چلاتا ہے۔ لیکن علما کا حال یہ ہے کہ اپنے اطراف سے بالکل بے خبر پرانی کتابوں کی دنیا میں کھوئے رہتے ہیں۔ وہ "صدری" اور "شمس بازغہ" پڑھ کر اپنے کو فخریہ حکیم لکھتے ہیں مگر کبھی جدید سائنسی ایجادات جیسے ٹیلی گراف، ریل گاڑی وغیرہ کے اسباب کا کھوج نہیں لگاتے۔" عجیب تر بات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے سامنے ایک ڈیمپ رکھ کر اوّل شب سے شمس بازغہ کا مطالعہ کرتے ہیں لیکن ایک دفعہ بھی غور نہیں کرتے کہ لیمپ کی چمنی نکال دی جائے تو وہ دھواں زیادہ دیتا ہے اور اس پر رکھ دی جائے تو دھواں بالکل نہیں دیتا۔[2]" افغانی کی بنائی ہوئی یہ تصویر بڑی معانی خیز ہے۔ تصویر ایک عالم کی ہے جس کے سامنے دو چیزیں ہیں: ایک شمس بازغہ اور دوسری لیمپ، جس کی روشنی میں وہ یہ کتاب پڑھ رہا ہے۔ عالم کی توجہ ان دونوں میں سے ایک شے یعنی کتاب پر مرکوز ہے جو علامت ہے قدیم، از کار رفتہ علم کی۔ اور دوسری شے کی حقیقت اس کی نظروں سے اوجھل ہے جو علامت ہے عصر جدید کی۔ اسی طرح افغانی اپنے عہد کے فقہا پر بھی طنز کرتے ہیں کہ اگرچہ فقہ تمام قوانین معاشرت، شہری قوانین اور قوانین

---

[1] ایضاً صہ ۱۱

[2] ایضاً۔ ص ۱۰۴

حکومت پر حاوی ہے، اور اس کے ماہر کو کسی ملک کا وزیر اعظم یا سفیر ہونا چاہیے لیکن حال یہ ہے کہ وہ اس علم کی تحصیل کے بعد نہ صرف اپنے گھر میں عاجز پڑے رہتے ہیں بلکہ امور دنیا میں اپنی کم عقلی پر فخر کرتے ہیں[20]۔" افغانی کی نظر میں "ان علما کی حالت ایک بالکل باریک فتیلے کی سی ہے۔ جس کے سرے پر ایک نہایت ہی چھوٹا سا شعلہ ہے جو نہ اپنے اطراف روشنی دیتا ہے اور نہ دوسروں کو اپنے نور سے مستفید کرتا ہے[21]۔"

افغانی کا علما پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ان لوگوں نے علم کو دو حصوں میں بانٹ دیا ہے۔ مسلمانوں کا علم اور فرہنگیوں کا علم۔ اور بعض مفید علوم سے مسلمانوں کو اسی لحاظ سے دور رکھتے ہیں۔ افغانی کے خیال میں یہ تقسیم مہمل ہے۔ "علم وہ شریف چیز ہے جس کو کسی خاص گروہ سے نسبت نہیں دی جا سکتی۔ وہ کسی شے سے پہچانی نہیں جاتی بلکہ ہر چیز علم سے پہچانی جاتی ہے۔ ... انسانوں کو علم سے نسبت دینی چاہیے نہ کہ علم کو انسانوں سے[22]۔" افغانی کی یہ تنقید آج بھی نہایت صحیح ہے۔ ان کا اندازِ فکر یوں ہے "کیسی تعجب کی بات ہے کہ مسلمان جن علوم کو ارسطو سے منسوب کرتے ہیں ان کو نہایت رغبت سے پڑھتے ہیں گویا کہ ارسطو بھی کوئی مسلمان مصنف تھا۔ لیکن اگر کسی چیز کو گلیلیو، نیوٹن اور کپلر سے نسبت دی جاتی ہے تو یہ اسے کفر ٹھہراتے ہیں۔ علم کا ملجا و ماوا دلیل ہے اور دلیل نہ ارسطو ہے نہ گلیلیو۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ اسی جگہ دلائل پیش کریں گے جہاں علوم و معارف کے سیکھنے سے منع کرنا ہوتا ہے، اور بزعم خود اس کو اسلامی دین داری اور حفاظت دین سے تعبیر کرتے ہیں۔ درحقیقت وہ تو اسلامی دین داری کے دشمن ہیں۔ تمام مذاہب میں علوم و معارف سے قریب تر دین اسلام ہے اور دین اسلام کے اصول اساسی اور علوم و معارف کے درمیان کوئی مخالفت نہیں[23]۔" افغانی خاص طور سے علمائے ہند

---

[20] ایضاً۔ ص ۹۴

[21] ایضاً۔ ص ۹۴

[22] ایضاً۔ ص ۹۲ [23] ایضاً۔ ص ۹۶

سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ وہ اپنی نظروں کو علمائے قدیم کی ناقص کتابوں اور دور از کار مباحث سے ہٹا کر اپنے اطراف عالم حقائق پر نظر کریں۔ وہ پوچھتے ہیں "کبھی ٹلگراف کے تاروں پر بھی غور کیا ہے جو جال کی طرح سارے ہندستان میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اور اس کے اسباب کے متعلق سوال کیا ہے؟ ...... ہر روز تقریر تو کرتے ہیں کہ رویت خروج شعاع سے ہے، لیکن گراما فون جو سارے عالم میں پھیلا ہوا ہے تمھارے ذہنوں میں کوئی تحریک پیدا نہیں کرتا.... (تم) ریکارڈنگ، فوٹو کیمرہ، رصدی دوربین، جراثیمی خورد بین اور ایسی چیزوں کو اپنا موضوع بحث نہیں بناتے!"۔ اور پھر سوال کرتے ہیں "کیا یہ عالم دانا اور حکیم بینا کا عیب نہ ہوگا کہ ساری دنیا تو جدید فنون اور نت نئی ایجادوں اور تازہ بہ تازہ انکشافات سے معمور ہو جائے اور اس کے باوجود ان کے اسباب و علل سے بالکل بے خبر رہے ۔ کیا کسی محقق کو یہ زیب دیتا ہے کہ وہ مجہول مطلق کے متعلق تو باتیں بتائے، مگر معلوم مطلق سے بے خبر رہے[۲۴]"

مندرجہ بالا خیالات سے حسب ذیل نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔

۱۔ علم کا مذہب سے کوئی معاندانہ رشتہ نہیں۔ علم کو نہ مذہبی اصطلاحوں میں بیان کیا جا سکتا ہے اور نہ مذہبی خانوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ اسلامی غیر اسلامی علوم کی اصطلاحیں بے معنی ہیں۔

۲۔ عقل یا استدلال ہی نظریات اور علوم کو جانچنے کی واحد کسوٹی ہے۔ کسی عالم یا فلسفی کے تصورات کو چاہے وہ ارسطو ہی کے کیوں نہ ہوں آنکھ بند کر کے قبول نہیں کیا جا سکتا تاوقتیکہ وہ عقل کی کسوٹی پر پورے نہ اتریں۔

۳۔ افغانی، علما کی اصطلاح غیر جانب دار معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسے دانشور اسکالر، جسے عصری علوم کا ماہر ہونا چاہیے۔ مثلاً وہ چاہتے ہیں کہ علما سائنسی ایجادات سے بھی کما حقہ واقفیت رکھیں۔ اسی طرح وہ فقہا کی اصطلاح بھی محض فقہ کی قدیم کتابوں سے

۲۴۔ ایضاً۔ ص ۱۴۷-۱۴۸۔

واقفیت رکھنے والے عالموں کے لیے نہیں بلکہ سماجی علوم کے ماہرین' (Social - Scientists) کے معنوں میں استعمال کرتے نظر آتے ہیں۔

۴۔ اس اعتبار سے وہ ہم عصر علما پر الزام لگاتے ہیں کہ وہ مسلم عوام کو راہ دکھانے کے بجائے اپنے جامد علم سے انھیں گمراہ کر رہے ہیں۔

اوپر کی سطور میں افغانی کے علم، تعلیم اور علما کے بارے میں خیالات کی ایک واضح تصویر ابھر آتی ہے۔ لیکن یہ اس قدر واضح بھی نہیں جیسی نظر آتی ہے۔ افغانی کے چند تصورات ایسے بھی ہیں جو اس تصویر کے رنگوں اور نقوش کو بڑی حد تک درہم برہم کرنے کی دھمکی دیتے ہیں۔ یہ تصورات افغانی کے اس مضمون میں ملتے ہیں جو انھوں نے مشہور فرانسیسی عقلیت پرست فلسفی ارنسٹ ریناں کے مضمون "اسلام اور سائنس" کے جواب میں قیام پیرس کے دوران لکھا تھا۔ ریناں نے اپنے مضمون میں دو باتیں کہی تھیں۔ پہلی یہ کہ اسلام بنیادی طور پر سائنس کا مخالف ہے، اور دوسری یہ کہ عرب فطرتاً اور مزاجاً فلسفے اور سائنس کے مخالف ہیں۔ اور اسلامی دنیا میں ان دونوں علوم کو پروان چڑھانے والی غیر عرب اقوام رہی ہیں، جیسے ایرانی۔ یہ مضمون فرانسیسی میں لکھا گیا تھا۔ افغانی نے اس کا جواب عربی میں لکھا اور پھر اس کا فرانسیسی میں ترجمہ شائع ہوا۔ افغانی نے اپنے جواب[۲۵] میں ریناں کے نسلی نظریے کو رد کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ لوگوں نے ارتقا کی ابتدائی منزلوں میں فلسفہ اور سائنس کو کبھی بھی قبول نہیں کیا۔ کیونکہ تہذیب کے ابتدائی ادوار میں لوگ عقل محض کی رہنمائی قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اسی لیے ایسے ادوار میں پیغمبر اور مصلحین یہ فرض انجام دیتے ہیں اور خدا کے نام پر اپنی تعلیمات کی رہنمائی قبول کرنے کے لیے لوگوں کو مجبور کرتے ہیں۔ اسلام ہی نہیں بلکہ ہر مذہب اس ابتدائی دور میں فلسفہ اور سائنس کا دشمن رہا ہے۔

افغانی سے یہ بیان بھی منسوب ہے کہ اگرچہ تصور الٰہ انسان کے لیے سب

---

۲۵ کیڈی۔ حوالہ مذکورہ ص ۱۸۵۔ ۱۹۵

سے توہین آمیز اور سب سے وزنی جوا ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مذہب کی تعلیمات نے چاہے وہ اسلام کی ہوں، عیسائیت کی ہوں یا بت پرستی کی، تمام اقوام کو وحشت اور بربریت سے نکال کر منزل تہذیب تک پہنچایا ہے۔ افغانی یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مسلم مذہب نے عیسائیت یا اس کے ماننے والوں کی طرح سائنس کا گلا گھونٹا ہے اور اس کی ترقی کو روکا ہے۔ افغانی، رینان کے اس خیال کو بھی مانتے ہیں کہ ایک اہل ایمان مسلمان عقیدے کا غلام ہوتا ہے۔ اس پر وہ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ایک پکا مسلمان مجبور ہے کہ وہ سائنسی سچائی کو پیش نظر رکھنے والے تمام علوم سے کنارا کرے " اپنے عقیدے کے بل سے (جس کا وہ غلام ہے) ایک بیل کی طرح بندھے ہوئے اس کا مقدر یہی ہے کہ وہ کھیت کے اس نالی میں ابد تک چلتا رہے جو مفسرین قانون نے پہلے سے اس کے لیے کھود رکھی ہے"۔ آخر میں افغانی کہتے ہیں مذہب اور فلسفہ میں باہمی کشمکش اس وقت تک جاری رہے گی جب تک انسانیت باقی ہے۔ خوف یہ ہے کہ فتح بالآخر مذہب کی ہوگی کیوں کہ عوام الناس خرد سے بیزار رہتے ہیں اور خرد کی تعلیمات چند گنے چنے ذہین اور باعلم حضرات کے پلے پڑتی ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ خود سائنس اپنے تمام حسن کے باوجود انسانیت کی سیر حاصل تسکین کے ناقابل ہے۔ انسانیت مثالی شے کے لیے ترستی ہے اور ان تاریک اور دور کے علاقوں میں رہنا چاہتی ہے جنھیں فلسفی اور حق کو تلاش کرنے والے نہ تو دیکھ سکتے ہیں اور نہ پہچان سکتے ہیں۔

رینان کے پہلے خیال کے بارے میں افغانی اشارہ کرتے ہیں کہ علم کے میدان میں عربوں کی ترقی کی رفتار اتنی ہی تیز تھی جس قدر فوجی فتوحات تھیں۔ ہمالیہ سے لے کر اندلس تک عربوں کی علمی سلطنت مدتوں پھیلی رہی۔ افغانی اس حقیقت کی طرف توجہ مبذول کراتے ہیں کہ فرانسیسی، جرمن اور اینگلو سیکسن اقوام یونان و روما سے عربوں کی بہ نسبت بہت قریب تھیں اس کے باوجود انھوں نے یونانی علوم سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا۔ لیکن بغداد اور یونان کے درمیان طویل فاصلے کے ہوتے ہوئے بھی عربوں نے یونانی علوم کے خزانوں کو حاصل کیا اور مغرب تک ان کی روشنی پہنچائی۔ ارسطو کو یورپ میں متعارف

کرانے والے عرب ہی تھے۔ اور یہی تعارف بعد میں یورپ کی عظیم الشان ترقی کا باعث بنا۔ یہ پہلا دور تھا جب علوم و معارف کی ترقی اور ترویج عربوں کے ہاتھوں ہوئی۔ اسلامی تہذیب اور سلطنت اپنے عروج کو پہنچی۔ لیکن اس کے بعد علوم کی جانب عربوں کا رویہ بدل گیا۔ انھوں نے عقائد کی جانچ اور فلسفیانہ طرز فکر کو چھوڑ دیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے علوم زوال پذیر ہو گئے۔ پھر وہ خود بھی گمنامی کے دھندلکوں میں کھو گئے۔ ایسا کیوں ہوا؟ عرب عقل و علم سے دست کش کیوں ہوئے؟ اس سوال کا جواب افغانی کے پاس یہ ہے کہ اس کی ذمے داری مسلم مذہب پر عائد ہوتی ہے۔ اور اس کام میں استبدادیت نے مذہب کا پورا پورا ہاتھ بٹایا۔

اسلام اور علم پر افغانی کے مندرجہ بالا خیالات ان کی باقی تمام تحریروں سے مختلف نظر آتے ہیں جو اس سے پہلے یا بعد کے دور میں ملتی ہیں۔ اس پورے جواب میں بظاہر اسلام کو سائنس کا دشمن قرار دینے کی پوری بحث ملتی ہے، لیکن بعض جملوں سے یہ شبہ بھی ہوتا ہے کہ جہاں انھوں نے اسلام یا مسلم مذہب کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے ان کی مراد غالباً اسلام یا مذہب کی وہ تعبیر ہے جو بعد کے دَور میں مسلمانوں نے اپنے عمل سے پیش کی۔ ورنہ اسلام کے پہلے دور میں اسلام کے باوجود علوم کی ترقی و ترویج کی حقیقت کا اعتراف کوئی جواز نہیں رکھتا۔ عین ممکن ہے کہ عربی سے فرنچ میں ترجمہ کے عمل کے دوران اس طرح کی خفیف مگر معنی میں زبردست تبدیلی پیدا کرنے والی غلطی ہو گئی ہو۔ اس کے باوجود اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس جواب میں افغانی نے ایسے خیالات کا یقیناً اظہار کیا تھا جو مسلمانوں کو برانگیختہ کرنے کے لیے کافی تھا۔ چنانچہ اسی لیے عبدہ نے اس جواب کی اشاعت کے بعد عربی میں اس کا ترجمہ کرنے کا ارادہ کر کے پھر منسوخ کر دیا۔

اس مضمون کے دوسرے نکات کو فی الوقت نظر انداز کر کے ہم یہ نوٹ کر سکتے ہیں کہ اقوام کی سیاسی اور تہذیبی ترقی کے لیے افغانی عصری علوم کی ترویج کو کس شدت سے ضروری سمجھتے تھے۔ اس کی اہمیت ان کے نزدیک مذہبی عقائد کی پابندی سے کم تر درجے کی ہرگز نہیں تھی۔

(۳)

مضمون کے حصۂ اول اور دوم کو سامنے رکھیں تو چند اہم سوالات آج بھی دعوتِ فکر دیتے نظر آتے ہیں۔ افغانی کے عقائد اور تصورات کی اصلیت کی بحث میں گئے بغیر ان سوالات پر غور کرنا دنیائے اسلام کے لیے نہ صرف ضروری بلکہ ناگزیر ہے۔

پہلا سوال: کیا اسلام نے ذہن انسانی کو میدانِ علم میں پوری آزادی دے رکھی ہے؟ یا اسے چند مخصوص سمتوں میں مخصوص حدود تک جانے اور رک جانے کا پابند کیا ہے؟

دوسرا سوال: کیا مسلمانوں کی تہذیبی روایت سے علوم کی اسلامی اور غیر اسلامی خانوں میں تقسیم کو خارج کرنے کی ضرورت ہے؟ کیا ایسا کیا جاسکتا ہے؟ اور کس طرح؟

تیسرا سوال: کیا علما کی وہ تعریف قابلِ قبول ہے جو افغانی نے پیش کی ہے؟ یعنی علما سے مراد وہ عالم ہیں جو مذہبی اور غیر مذہبی دونوں میدانوں کے علوم کے ماہر ہوں۔ اس طرح کے عالم پیدا کرنے یا بنانے کی کیا صورت ہوسکتی ہے؟

چوتھا سوال: کیا افغانی کا یہ نظریہ درست ہے کہ اسلامی تہذیب میں زوال کا سبب یہ ہے کہ مذہب یا مذہب کے مسخ شدہ تصور کے ہاتھوں فلسفیانہ روح اور علوم کو کچل دیا گیا تھا؟

پانچواں سوال: کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ اسلامی تہذیب اس منزل پر ٹھٹھر گئی جب ایک مخصوص دینیاتی نقطۂ نظر نے قائم ہوکر آزاد علمی تحقیق کے سوتے بند کردیے؟

میں محسوس کرتا ہوں کہ قرآن علم اور عقیدے کو اجازت نہیں دیتا کہ وہ ایک دوسرے پر پابندی عائد کریں۔ قرآن نے عقیدے کی صداقت کو علم کی بنیادوں پر استوار کرنے کی دعوت دی ہے۔ عقیدہ ایک مابعد الطبیعاتی اور اخلاقی نظام اقدار فراہم کرکے علم کو مؤثر سماجی رول ادا کرنے میں مدد دیتا ہے۔ دورِ متوسط میں مسلمانوں کے سیاسی اور تہذیبی انجماد کی توجیہہ کرنے والا اب تک کوئی معقول نظریہ سامنے نہیں آیا ہے۔

میری رائے میں اس کا ایک بنیادی سبب مسلمانوں کے نظریۂ علم میں تبدیلی

تھا، طلوعِ اسلام سے غزالی تک عِلم کا عَلم تمام عالمِ اسلام پر ہر جگہ بلند تھا۔ علم اور عالموں پر کسی قسم کی پابندی کا کہیں تذکرہ نہیں ملتا۔ مختلف ادوار اور مختلف علاقوں میں متعدد سیاسی گروہوں، مذہبی فرقوں، فقہی مذہبوں، فلسفیانہ اور متصوفانہ مکاتیبِ خیال اور ہر قسم کے علوم ساتھ ساتھ پھل پھول رہے تھے۔ مکّہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، دمشق، بغداد، قسطاط شیراز، غزنی، ملتان، قرطبہ، قیروان جیسے کئی اہم علمی مراکز عالمِ اسلام میں اُبھر آئے تھے۔ ان میں آپس میں فرق اور اختلافات تھے، مخالفتیں بھی تھیں لیکن اختلاف کے حق کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ فقہی مذاہب محض مذاہب تھے آج کی طرح فرقے نہیں بنے تھے۔ ایک اہلِ ایمان کسی مسئلہ پر کسی فقہی مذہب کے فتوے کو قبول کرنے کے لیے آزاد تھا۔ اسی آزاد علمی فضا میں مسلمانوں نے یونانی اور ہندی علوم سے استفادہ کیا اور پھر خود اپنے علمی نتائج دوسرے ملکوں کو برآمد کرنے لگے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ ساری علمی ترقی بیشتر سیاسی استحکام کے دور میں ہی ہوئی۔ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں میں کوئی باہمی ربط ہو۔ اور یقیناً تھا کیونکہ علوم کا مسلمانوں میں زوال عباسی سلطنت کے زوال کا ہم عصر ہے۔ اس دور میں مسلمانوں کے نظریۂ علم میں زبردست تبدیلی ہوئی۔ اس کے تحت علم کو ایک مخصوص دینیاتی نقطۂ نظر بلکہ عقیدے کا پابند کر دیا گیا۔ معتزلی فکر کو عباسی عہد کے عروج میں سلطنت کی سرپرستی میں اہلِ علم پر ٹھونپا جانے لگا۔ اس کا ردِ عمل اشاعرہ کی علمی استبدادیت میں نمودار ہوا۔ یہ علمی اور نظریاتی رقابت یقیناً کسی بہتر اور برتر علمی صورتِ حال پر منتج ہوتی، لیکن تیز رفتار سیاسی انتشار، منگول حملے اور سلطنت کا شیرازہ بکھرنے کے ساتھ ساتھ علم کی سلطنت بھی ٹوٹ گئی۔ غالباً اہلِ علم نے مسلم معاشرے کی شخصیت اور اجتماعیت کو محفوظ رکھنے کی خاطر خود دفاعی اقدام کے تحت حالات کو جوں کا توں برقرار رکھنے کا فیصلہ کیا۔ یہ نظریۂ علم میں ایک بنیادی تبدیلی تھی۔ اس نئے نظریۂ علم کی رو سے علم صرف وہ تھا جو اس وقت تحریر میں آ چکا تھا۔ بلکہ اس کا بھی صرف وہ حصّہ جس کا تعلق فلسفے سے نہیں تھا۔ یہ حصّہ اسلامی علوم کے نام سے موسوم ہوا اور آج تک موسوم ہے۔ باقی تمام حصّہ غیر اسلامی قرار پایا، یا اس کے بارے میں اسلامی نظریۂ علم نے خاموشی

اختیار کرلی اور اب تک خاموش ہے۔ یقیناً اس نئے نظریۂ علم نے اجتہاد کا دروازہ بھی مسلمانوں پر بند کر دیا کیونکہ دوسرے علوم کی بہ نسبت فقہی مکاتب کی تکثیر مسلم معاشرے کے لیے زیادہ تباہ کن سمجھی جا سکتی تھی۔

آج ان ادوار میں ہونے والی ان تبدیلیوں کو دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ نظریۂ علم کی اس تبدیلی نے عالمِ اسلام کو کیسا شدید نقصان پہنچایا تھا۔

سوال یہ ہے کہ کیا اس نقصان کی کمی کو پورا کرنے کی کوئی صورت نکالی جا سکتی ہے؟ کیا اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے اصولوں کو مرتب کرنے سے پہلے مسلمانوں کے نظریۂ علم کو اپنی پہلی قرآنی بنیادوں پر قائم کیا جا سکتا ہے جس کی رو سے علم اور ایمان ایک ہی شے کے دو نام ہیں؟

محمد سالم قدوائی

سرسیّد کا مذہبی فکر

(ان کی تفسیر کی روشنی میں)

سرسیّد کی تمام تصانیف میں ان کی تفسیر سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اکثر علما ان کی اس تفسیر کی وجہ سے ان سے بہت بدظن ہوئے اور کفر و الحاد کا فتویٰ صادر کیا۔ حالانکہ تفسیر لکھتے وقت سرسیّد کا مقصد ہرگز وہ نہ تھا جو بعد میں لوگوں نے ان کی طرف منسوب کیا۔ سرسیّد کا عقیدہ یہ تھا کہ اسلام کے تمام اصول و ضوابط عقل کے مطابق ہیں اور قرآن مجید میں کوئی ایسی چیز بیان نہیں کی گئی ہے جو عقلِ انسانی کی حدود سے باہر ہو۔ ان کے عقائد کا خلاصہ مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ خدا ایک ہے جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ وہی ساری دُنیا کا خالق اور تمام کائنات کا صانع ہے۔

۲۔ خدا کا کلام اور اس کے رسول کا کلام خلاف حقیقت و خلاف واقعہ نہیں ہو سکتا۔

۳۔ قرآن مجید اللہ کا کلام ہے اور اس کی تمام باتیں دُرست اور سچی ہیں۔ اس کی جن آیات کو بہ ظاہر خلاف واقعہ یا متضاد سمجھا جاتا ہے ان آیات کو ہم سمجھنے سے قاصر ہیں یا غلط سمجھتے ہیں۔

۴۔ سوائے رسول اللہ صلعم کے کوئی بھی انسان ایسا نہیں ہے جس کے قول و فعل کو مذہبی امور میں تسلیم کیا جا سکتا ہو۔

۵۔ احادیث میں جو مذہبی امور سے متعلق ہیں اور ان میں جو دنیاوی امور سے متعلق

ہیں امتیاز کرنا چاہیے۔ اور صرف اول الذکر کو اگر ان کا قولِ رسول ہونا قطعی طور پر ثابت ہو واجب العمل تسلیم کرنا چاہیے۔

۶۔ انسان خارج از طاقت امور کے لیے مکلف نہیں ہے۔

۷۔ اسلام کے تمام احکامات فطرت کے عین مطابق ہیں (اور فطرت کو پیدا کرنے والا خُدا ہے)۔

قرآن مجید کو اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ چوں کہ آپ کے بعد کوئی دوسرا نبی نہیں آنے والا تھا اس لیے جو کتاب آپ پر نازل کی گئی اس کو لازمی طور پر ایسا ہونا چاہیے تھا کہ جب تک دُنیا قائم ہے اس سے ہر قسم کے مسائل کو حل کیا جاسکے۔ قرآن مجید کی سب سے بڑی، یت اہمیت اور معجزہ یہی ہے کہ نازل ہونے کے بعد سے اب تک وہ ایک ایسے دستور کا کام دیتا رہا ہے جو دینی اور دنیاوی مسائل کے حل اور ان کی ہم آہنگی کے لیے مثال ہے۔ قرآن مجید کے پہلے مفسّر خود رسول اللہ صلعم تھے۔ آپ کی زندگی میں جو بھی مسائل مسلمانوں کو پیش آتے وہ آپ سے دریافت کرتے۔ اور آپ حالات اور قرآنی دستور کی روشنی میں ان کا حل بیان فرمادیتے۔ آگے چل کر جب تفسیر نے باقاعدہ فن کی شکل اختیار کی تو مفسّرین کے الگ الگ اسکول بن گئے۔ اور ان لوگوں نے مختلف نقطۂ نظر سے اپنی تفسیریں مرتب کیں۔

زمانے کو کبھی قرار نہیں رہا۔ حالات کے اوراق ہمیشہ گردشِ دوراں سے پلٹتے رہے اور لوگوں کو ہر دَور میں اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی رہی کہ قرآن کو حالات اور سماج سے ہم آہنگ رکھا جائے۔ ہندستان کے بدلتے ہوئے حالات میں سر سید نے اس ضرورت کو سب سے پہلے محسوس کیا انھوں نے مسلمانوں کی اصلاح و فلاح کا بیڑا اٹھایا اور اپنی زندگی کو مسلمانوں اور اسلامی علوم کی ترقی کے لیے وقف کردیا۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمان اسی وقت آگے بڑھ سکتے ہیں جب وہ انگریزی زبان اور علوم جدیدہ کی تعلیم حاصل کریں۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے مذہبی عقائد و امور میں پختہ ہونا چاہیئے۔ اور اس کی بنیاد قرآن و سنت پر ہونا چاہیے۔ مسلمانوں میں بہت سے ایسے توہمات نے عقائد کی شکل اختیار کرلی ہے

جن کا مذہب سے دور دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ مذہب کی سچی روح سے بہت دور نکل گئے ہیں۔ انھوں نے خود مذہب کو سمجھنے کے لیے قرآن مجید کا اور اس دور کی مروجہ تفسیروں کا مطالعہ کیا تو ان کو اندازہ ہوا کہ وہ زیادہ تر ضعیف روایات اور بے سروپا قصص سے مملو ہیں جو اکثر یہودیوں کی روایات سے ماخوذ ہیں اور قرآن مجید اور قانونِ فطرت سے میل نہیں کھاتیں۔ پھر انھوں نے کتب اصول تفسیر کا مطالعہ کیا تاکہ اندازہ کر سکیں کہ تفسیر قرآن کن بنیادوں پر کی گئی ہے۔ لیکن ان میں بھی ان کو کوئی ایسی بات نہ مل سکی جس سے وہ ان مشکلات کو حل کر سکتے جو موجودہ حالات میں درپیش تھیں۔ چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں۔

> "پھر میں نے بقدر اپنی طاقت کے خود قرآن مجید پر غور کیا اور چاہا کہ قرآن ہی سے سمجھنا چاہیے کہ اس کا نظم کن اصولوں پر واقع ہوا ہے اور جہاں تک میری طاقت میں تھا میں نے سمجھا اور میں نے پایا کہ جو اصول خود قرآن مجید سے نکلتے ہیں ان کے مطابق کوئی مخالفت علوم جدیدہ میں نہ اسلام سے ہے اور نہ قرآن سے پھر انھیں اصول پر ایک تفسیر قرآن مجید کی لکھنی شروع کی۔"[1]

سرسید نے جس وقت یہ تفسیر لکھی مخالفتوں کا سیلاب اُمنڈ پڑا اور ان پر کفر کے فتوے لگے۔ مگر انھوں نے ان باتوں کی طرف زیادہ توجہ نہ دی اس لیے کہ وہ سمجھتے تھے کہ جو لوگ ان کی جدید تعلیم اور انگریزی کے حصول کی تحریک کو پسند نہ کرتے تھے وہ قرآن مجید کی اس تفسیر کو جو علوم جدیدہ کے تقاضوں کے پیشِ نظر لکھی گئی تھی اور جس میں اندھی تقلید کے مقابلے میں عقل کی ترجمانی کی گئی تھی کسی طرح پسند نہ کریں گے۔ لیکن جب ان کے قریبی دوست بھی شکوک و شبہات میں مبتلا ہونے لگے تو انھوں نے جن اُصولوں کو سامنے رکھ کر اپنی تفسیر شروع کی تھی انھیں ایک رسالے کی صورت میں لکھ دیا۔ جس کا نام خود انھوں نے تحریر فی اُصول التفسیر رکھا۔ یہ پندرہ اُصول ہیں جو مع تشریح کے اس رسالے میں موجود ہیں۔

نواب محسن الملک نے سرسید کی تفسیر پر خاصے اعتراضات کیے۔ ان کے پہلے خط کے جواب میں سرسید نے اپنی تفسیر کے انداز اور اُصولوں کو مختصراً بیان کیا ہے۔ اس خط کا

---

[1] مکاتبات الخلان ص ۳

ایک حصہ درج ذیل ہے۔ جس سے ان کے عقلی پہلوؤں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

"جانمن! حقیقت یہ ہے کہ تم نے خدا کی عظمت کا جس عظمت کے وہ لائق ہے اور قرآن مجید کی صداقت کا جس صداقت کے وہ لائق ہے اور مذہب اسلام کی عزت اور سچائی کا جس عزت اور سچائی کے وہ لائق ہے اپنے دل پر نقش کالحجر نہیں کی ہے۔ اس لیے تمھاری رائے یا تمھارا دل اور تمھارا ایمان ڈانواں ڈول ہوتا ہے۔ اگر تمام خیالات کو دل سے محو کر کے یہ سچا اور دلی یقین کر لو کہ خدا سچا ہے اور قرآن اس کا کلام اور بالکل سچا ہے تو تم کو اس قسم کے شبہات ہرگز پیدا نہ ہوں گے"۔ [1]

اس خط میں آگے چل کر انھوں نے تفسیر لکھنے میں جو اصول طے کیے تھے ان کا مختصراً ذکر کیا ہے۔ یہ انہی اصولوں کا خلاصہ ہے جو انھوں نے "تحریر فی اصول التفسیر" میں بیان کیے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

پہلا اصول یہ ہے کہ خدا سچا ہے اور قرآن مجید اس کا کلام اور بالکل سچ ہے اور صحیح ہے۔ کوئی علم یعنی سچ اس کو جھٹلا نہیں سکتا بلکہ اس کی سچائی پر زیادہ روشنی ڈالتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ اب ہمارے سامنے دو چیزیں موجود ہیں۔

۱۔ ورک آف گاڈ یعنی خدا کے کام ۲۔ ورڈ آف گاڈ یعنی خدا کا کلام یعنی قرآن مجید۔ ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتا۔ اگر مختلف ہو تو ورک آف گاڈ تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا، اور اس لیے ورڈ آف گاڈ جس کو کہا جاتا ہے اس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔ نعوذ باللہ منہا۔ اس لیے ضرور ہے کہ دونوں متحد ہوں۔

تیسرا اصول۔ ورک آف گاڈ یعنی قانونِ قدرت ایک عملی عہد خدا کا ہے اور وعدہ اور وعید یہ قولی معاہدہ ہے اور ان دونوں میں سے کوئی بھی خلاف نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس سے یہ سمجھنا کہ اس کی تسلیم سے خدا کی قدرت مطلق میں نقصان آتا ہے جیسا کہ میں سمجھتا

---

[1] مقالات سرسید مرتبہ مولانا اسمٰعیل پانی پتی ص ۲۰۹۔

ہوں کہ تمھارا خیال ہے محض غلط اور وہم اور ناسمجھی ہے۔

چوتھا اصول۔ خواہ یہ تسلیم کرو کہ انسان مذہب یعنی خدا کی عبادت کے لیے پیدا ہوا ہے، خواہ یہ کہو کہ مذہب انسان کے لیے بنایا گیا ہے۔ دونوں حالتوں میں ضرور ہے کہ انسان میں بہ نسبت دیگر حیوانات کے کوئی ایسی چیز ہو کہ وہ اس بار کے اٹھانے کا مکلّف ہو اور انسان میں وہ شئے کیا ہے عقل ہے۔ اس لیے ضرور ہے کہ جو مذہب اس کو دیا جاوے وہ عقل انسانی کے مافوق نہ ہو۔ اگر وہ عقل انسانی کے مافوق ہے تو انسان اس کا مکلّف نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ بیل یا گدھے کو امر ونہی کا مکلّف قرار دیا جاوے یا کسی گدھے کو جون پور کا قاضی بنا دیا جائے۔

مذہب اسلام اور خدا کا کلام ان نقصانوں سے پاک ہے وہ بتلاتا ہے کہ تم سمجھ لو اور سمجھ کر یقین کرو کہ خدا جو کچھ بتاتا ہے اور کہتا ہے وہ سچ ہے۔ اس سے زیادہ سچائی کیا ہو سکتی ہے جو بانیٔ اسلام کی زبان سے کہہ دینے کو خدا نے فرمایا۔ انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الٰھکم الٰہ واحد انما انا بشیر و نذیر" جانمن مذہبِ اسلام اور خدا کے کلام کو دیو اور پری کے قصّے مت بناؤ۔ ورنہ جو فوقیت اسلام کو دوسرے مذاہب باطلہ پر ہے وہ ساقط ہو جاتی ہے اور انسان عقل انسانی کی رُو سے قابلِ یقین نہیں رہتا۔ [1]

یہی وہ بنیادی اصول ہیں جن کو سرسید نے تفسیر لکھتے وقت اپنے سامنے رکھا۔ سرسید کا دور وہ تھا جہاں نئی قدریں، نئی فکریں اور نئے تخیلات اُبھر کر سامنے آرہے تھے۔ سرسید نے مسلمانوں کی گرتی ہوئی حالت کو پوری طرح سے سمجھ لیا تھا اور ان کو یقینِ کامل تھا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے مذہب کی سچی روح کو پوری طرح سے نہیں سمجھے ہیں۔ وہ ہر چیز کو محض تقلیدی انداز سے دیکھتے ہیں۔ اور انھوں نے خدا کی کتاب کو بجائے ایک عملی چیز کے محض نمازوں میں پڑھی جانے والی سورتوں کی حد تک محدود کر رکھا ہے۔ سرسید اسلام کو صحیح معنوں میں ایک سچا مذہب سمجھتے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ ان کو اس کا بھی یقین تھا کہ جو مذہب سچا ہے وہ ہر زمانے اور ہر ماحول کے تقاضوں سے اپنے کو ہم آہنگ کر سکتا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر مسلمان قرآن کو کھلے ذہن سے سمجھیں تو ان کو اندازہ ہوگا

کہ اس میں جو باتیں بھی کہی گئی ہیں وہ کسی خاص وقت یا مخصوص حالات کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہیں۔

سرسید کا عقیدہ تھا کہ قرآن کا معجزہ اس کی ظاہری فصاحت و بلاغت نہیں بلکہ اس کا اعجاز وہ تعلیمات و احکامات ہیں جو قانونِ فطرت کے مطابق ہیں ہر زمانے کے لیے ہیں اور ہر شخص کی سمجھ میں آسانی سے آسکتے ہیں۔ ان کے مذہبی عقیدے کی بنیاد اس پر تھی کہ قرآن مجید اور قانونِ فطرت میں مکمل یکسانیت اور ہم آہنگی ہے۔ اور ان دونوں میں کسی قسم کا بھی اختلاف کسی لمحہ بھی نہیں ہو سکتا۔ ان کا کہنا تھا کہ کائنات اللہ کا عمل اور قرآن مجید اس کا قول ہے۔ ظاہر ہے کہ اللہ کے قول و فعل میں تضاد ممکن نہیں۔ وہ قرآنی احکامات کو ہر زمانے کے لیے واجب العمل سمجھتے تھے۔ لیکن اس کی تفسیر و تاویل جو بہت سے مفسرین نے کی ہیں ان سے اختلاف کرتے تھے۔ ان کے نزدیک قرآن مجید اللہ کی وحدانیت، اس کے احکامات، اچھے اخلاق اور حسنِ معاشرت کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ اسے کوئی تاریخی یا فنی کتاب نہیں سمجھتے وہ قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ کے بھی قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن میں جہاں اس قسم کا ذکر ہے اس سے مراد قدیم انبیا کی شریعتیں ہیں جو ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلعم کی ہمیشہ رہنے والی شریعت کے مقابلے میں منسوخ ہو گئیں۔

سرسید نے تفسیر لکھتے وقت انھیں سب باتوں کو پیشِ نظر رکھا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کی تفسیر میں بہت سی ایسی باتیں ملتی ہیں جو دوسرے مفسرین سے بالکل مختلف ہیں خاص طور سے ان مقامات پر جہاں وہ ہر بات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور صرف قصّے کہانیوں کو تسلیم نہیں کرتے۔ مثلاً سرسید حضرت عیسیٰؑ کے بغیر باپ کے پیدا ہونے اور آسمان پر زندہ اٹھائے جانے سے انکار کرتے ہیں۔ انھوں نے بہت تفصیل سے اس مسئلے پر بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ عام مفسرین نے جس طرح سے ان واقعات کو بیان کیا ہے وہ عقلِ انسانی کی پہنچ سے دور ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ دونوں باتیں قرآن مجید سے ثابت نہیں ہیں۔ فرشتے کا حضرت مریم کو بیٹے کی بشارت دینا اور ان کا یہ کہنا کہ مجھے مرد نے نہیں چھوا

ہے۔ یہ ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے کہ حضرت عیسٰی بغیر باپ کے پیدا ہو گئے تھے اس لیے کہ اس پورے قصے میں کوئی لفظ ایسا استعمال نہیں ہوا ہے جس سے بن باپ کے پیدا ہونے کا اشارہ ملتا ہو۔ وہ اس بشارت کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت مریمؑ کا نکاح ہوگا اور قانونِ قدرت کے مطابق ان کے بچّہ ہوگا، جیسا کہ بعد کی روایات اور خود انجیل مقدس سے پتا چلتا ہے کہ یوسف نامی شخص سے ان کی شادی ہوئی اور انہی سے بچّہ ہوا۔ لوگوں کے اس اعتراض کا جواب کہ اگر ان کے کوئی باپ ہوتا تو ان کی ابنیت باپ کی طرف منسوب ہوتی اور قرآن مجید میں ہر جگہ ابن مریم نہ کہا جاتا، وہ یہ کہتے ہیں کہ جب قرآن مجید نازل ہوا تو حضرت عیسٰی ابن مریم کے لقب سے مشہور تھے اسی لیے قرآن مجید نے اسی لقب سے ان کا ذکر کیا تا کہ سُننے والے الجھن میں مُبتلا نہ ہوں اور یہ قرآن مجید کا اندازِ بیان ہے کہ وہ ایسی ہی باتیں پیش کرتا ہے جس کو لوگ آسانی سے سمجھ لیں۔ ان کے انتقال کے سِلسلے میں بھی وہ تمام مفسرین کی باتوں سے اختلاف کرتے ہیں اور ان کو یہودیوں اور عیسائیوں کی غیر محقق باتیں قرار دیتے ہیں، اور قرآن ہی سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہودیوں کا یہ کہنا کہ حضرت عیسٰی کو سنگ بار کر کے قتل کیا گیا اور عیسائیوں کا یہ بیان کہ ان کو صلیب پر چڑھایا گیا دونوں ہی غلط ہیں اور قرآن کے الفاظ "ما قتلوہ وما صلبوہ" (یعنی نہ ان کو قتل کیا گیا اور نہ سولی دی گئی) یہودیوں اور عیسائیوں کے خیالات کی تردید کرتے ہیں اور طبعی طریقۂ انتقال کی دلالت۔ اسی طرح سے حضرت عیسٰی کا گہوارہ میں بولنا، اندھوں اور کوڑھیوں کو اچھا کرنا وغیرہ کی وہ عقلی توجیہات کرتے ہیں[1]

جنوں کے متعلق بھی سرسید کا دعویٰ ہے کہ اس قسم کی کسی مخلوق کا وجود قرآن سے ثابت نہیں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ قرآن کریم میں جہاں جنوں کا ذکر ہے وہاں انسانوں کی ایک قدیم وحشی قوی ہیکل قوم مراد ہے۔ اس سلسلے میں بھی انھوں نے بہت تفصیل سے بحث کی ہے اور اپنی بات کا ثبوت اشعار عرب اور لغات عرب سے پیش کیا ہے اور یہ ثابت

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مقالات سرسید مرتبہ مولانا اسماعیل پانی پتی صفحہ ۳۱ تا ۳۰۳۔ جلد ۱۴۔

کیا ہے کہ جن کا اطلاق زمانہ جاہلیت میں وحشی و جنگلی قوموں پر ہوتا تھا اور وہ سب انسان تھے اور وہ وہمی و خیالی وجود جن کی عرب پرستش کرتے تھے اور جنھیں "جن" سے تعبیر کرتے تھے قرآن مجید سے ان کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔[1]

اسی طرح سے سرسید نے حضرت آدم، حضرت ابراہیم، حضرت نوح، حضرت یوسف، ہاروت و ماروت، طالوت و جالوت، اصحاب فیل، ملائکہ و شیطان اور معجزات وغیرہ کے واقعات و حالات کی تفسیر کے افسانوی انداز بیان کو بعید از عقل اور ناقابل اعتنا قرار دیا ہے اور پوری دقت نظر کے ساتھ بحث کرکے افسانہ اور حقیقت کو الگ الگ کر کے دکھایا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے عقل انسانی کو جھنجھوڑا ہے اور یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ قرآن مجید میں جو بھی واقعات پرانے زمانے اور لوگوں کے بیان کیے گئے ہیں وہ قرینِ قیاس اور عقل انسانی کی حدود کے اندر ہیں۔ قرآن مجید کی ان باتوں کو اسرائیلی خرافات اور یہودی روایات کے ہم پلہ کر دینا درست نہیں ہے۔

سرسید اجتہاد یا اجماع اُمت کے قائل نہیں، وہ ہر ذی عقل مسلمان کو اس بات کا حق دیتے ہیں کہ جن مسائل میں کوئی نص صریح نہ ہو اس میں اپنی عقل و بصیرت کے مطابق فیصلہ کرے ۔۔ اوپر جو کچھ میں نے عرض کیا ہے اسے مختصراً پروفیسر محمد عمر الدین مرحوم کے الفاظ میں یوں پیش کیا جا سکتا ہے جو انھوں نے اپنے مضمون "سرسید کا نیا مذہبی طرزِ فکر" میں سرسید کے مذہبی خیالات و عقائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھے ہیں:

> "اس میں شک نہیں کہ سرسید کے مذہبی فکر کا یہ مرکزی عقیدہ کہ "الاسلام ھو الفطرۃ و الفطرۃ ھی الاسلام" آج اصولی اعتبار سے تمام مفکرین و مویدین اسلام کے نزدیک شرف قبولیت حاصل کر چکا ہے۔ اقبال، مودودی بلکہ قدیم طرز پر تعلیم پائے ہوئے حضرات علما بھی اسلام کو دین فطرت تسلیم کرنے میں سرسید کے ہم خیال و ہمنوا ہیں۔ یہی ان کے کارنامے کی اہمیت

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "الجن والجان علی ما فی القرآن" مقالات سرسید مرتبہ مولانا اسماعیل پانی پتی، جلد ۲ صفحہ ۱۵ تا صفحہ ۱۹۶۔

کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔ لیکن ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ سرسید نے اپنے زمانے کے شبہات اور ضروریات کے لحاظ سے اس زمانے کے مسلّمات اور معلومات کی روشنی میں اپنے اجتہادات پیش کیے ہیں۔ ان میں سے بعض چیزیں صرف وقتی اہمیت کی حامل تھیں لیکن بعض مستقل قدر و قیمت بھی رکھتی ہیں۔ ہمیں ان کے فلسفے اور تصانیف میں سے ان عناصر کو جو زندہ رہنے والے ہیں اور مستقل قدر و قیمت رکھتے ہیں لینا چاہیے اور ان کی بنیاد پر نئی ضروریات نئے مسائل اور نئی معلومات کی روشنی میں اسلامی فکر کو آگے بڑھانا چاہیے۔ اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے سلسلے میں ہمیں پوری سنجیدگی اور ذمّے داری سے سرسید کے پیش کیے ہوئے ان اصولوں پر غور کرنا ہوگا۔ ان مسائل سے متعلق چاہے ہم کسی نتیجے پر پہنچیں لیکن ان کی جسارت فکر، ان کے خلوص نیت اور اس راہ میں ان کی اولیت سے انکار ممکن نہیں۔"[1]

---

[1] علی گڑھ تحریک، مرتبہ نسیم قریشی، ص ۱۶۷۔

عبدالرفیق سیّد

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ نو

(سماجیاتی نقطۂ نظر)

عام طور پر ماہرین سماجیات ایسے مسائل میں دلچسپی نہیں لیتے جو مذہب سے متعلق ہوں لیکن میں خاص طور پر اس وجہ سے اس میں حصّہ لے رہا ہوں کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے کچھ اہم اور دلچسپ سماجیاتی پہلو بھی ہیں۔ اس سے پہلے کہ میں اس مسئلے کے سماجیاتی پہلوؤں کا ذکر کروں، مناسب ہے کہ پہلے مذہب کے سماجیاتی پہلو سے متعلق کچھ عرض کردوں۔ اس سے میرے خیال میں اس مقالے کی نوعیت اور حدود واضح ہو جائیں گی

مذہب یا مذہبی فکر کا مطالعہ علم سماجیات کا موضوع نہیں ہے۔ ماہرین سماجیات الہامی صحیفوں کے متن کا مطالعہ نہیں کرتے۔ اس کے برعکس وہ اس مذہب کا مطالعہ کرتے ہیں جس کا چلن عوام میں ہوتا ہے۔

دیکھا یہ جاتا ہے کہ متعلقہ عوام کا سماجی رویّہ کیا ہے۔ لہٰذا اسلام کے سماجیاتی مطالعہ میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ اصلِ مذہب اور اسلام کی مذہبی فکر کیا ہے بلکہ اس میں اسلام کے ماننے

اصل مقالہ انگریزی میں تھا جسے مصنف کی ترمیم و اضافے کے بعد ڈاکٹر محمد ذاکر، ریڈر شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ نے اردو میں منتقل کیا ہے۔

والوں کی واقعی زندگی کا مطالعہ کیا جائے گا اور یہ دیکھنے کی کوشش کی جائے گی کہ عام زندگی میں ان کے رجحانات کیا ہیں۔ دوسرے چونکہ علم سماجیات تجربی ڈسپلن کا حامل ہے اس لیے ماہرین سماجیات مذہبی عقائد اور خیالات کی صداقت اور ان کی الہامی نوعیت پر حکم نہیں لگاتے بلکہ یہ مطالعہ کرتے ہیں کہ ماننے والوں کی عام زندگی پر ان عقائد و خیالات کا کس حد تک کیا اثر پڑا ہے۔ تیسرے ماہرین سماجیات یہ مطالعہ کرتے ہیں کہ کسی مذہب کے ماننے والوں کے رویے اور اس مذہب کی تعلیمات میں کتنا فرق ہے اور کیوں۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اقدار کی بنا پر حکم نہیں لگاتے۔ ایسے مطالعوں سے ماہرین سماجیات کو یہ اندازہ ہوگیا ہے کہ جماعت اور مذہبی عقائد اور رویے میں ایک بنیادی رشتہ ہوتا ہے اور ایک ہی مذہب کے ماننے والوں کے مختلف سماجی معاشی طبقوں میں حیرت انگیز فرق ہوتا ہے۔ پھر تمام گروہوں اور برادریوں میں مذہب کی آفاقیت اور تفاعلی قدر کو تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ ماہرین سماجیات یہ بھی کہتے ہیں کہ کئی اعتبار سے مذہب کے کچھ غیر تفاعلی پہلو بھی ہوتے ہیں جو بالخصوص اس وقت ضرور نمایاں ہوتے ہیں جب مذہب کے علاوہ زندگی کے دوسرے تمام شعبوں میں تبدیلی آجاتی ہے۔ آخر میں سماج کے استقرائی علم کی حیثیت سے سماجیات میں مذہب کا مطالعہ ایک محدود یا الگ تھلگ چیز کی حیثیت سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس میں یہ بھی معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ مذہب کا سیکولر یا نامذہبی عقائد اور ان برادریوں سے کیا رشتہ ہے جو اس سے منسلک ہیں۔ پھر اس رشتہ کا مطالعہ یک رُخے طور پر نہیں کیا جاتا یعنی ماہرین سماجیات صرف یہی تجزیہ کرنے کی کوشش نہیں کرتے کہ مذہب، معاشی اور سیاسی حالات، خاندان اور سماجی طبقہ بندی پر کس طرح اثر انداز ہوتا ہے بلکہ وہ یہ بھی مطالعہ کرتے ہیں کہ ان سب کا اپنے اپنے طور پر مذہبی عقائد اور افکار و اقدار اور رویے پر کیا اثر ہوتا ہے۔ لیکن مذہبی اور غیر مذہبی پہلوؤں کے مابین اس رشتے کو وہ جامد نہیں بلکہ حرکی تصور کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماہرین سماجیات کے خیال میں دنیا جو تبدیلیوں سے مبرا نہیں ہے اس میں یہ باہمی ردعمل بھی ایک ایسا رشتہ ہے جس میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔

یہ ہے مختصر خاکہ مذہب کے سماجیاتی مطالعے کا۔ اس سے ظاہر ہے کہ سماجیاتی تجزیے

کا مذہبی فکر کی تشکیل جدید سے براہِ راست تعلق نہیں ہے۔ مذہبی فکر کی تشکیل جدید کے مسائل میں اس سے بالواسطہ مدد مل سکتی ہے۔ اسی لیے میں نے اس مقالے میں ان مسائل کا تجزیہ سماجیات ہی کے دائرہ میں رہ کر کرنے کی کوشش کی ہے۔ میں آج کی تیزی سے بدلتی ہوئی دنیا میں مذہب کا تجزیہ کرنے کی کوشش کروں گا اور مذہب میں عدم تبدیلی کے غیر تفاعلی پہلوؤں کا جائزہ لوں گا۔ دوسرے میں وہ اسباب معلوم کرنے کی کوشش کروں گا جن کی وجہ سے اسلام اور مسلمان جدیدیت کا مقابلہ کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ آخر میں میں اس سے بھی بحث کروں گا کہ مسلمانوں کے لیے یہ کیوں ضروری ہے کہ ایسی صورت حال میں جب کہ بدلتے ہوئے سماجی، اقتصادی حالات کے تقاضوں کی وجہ سے سماجی رویّوں میں پہلے ہی تبدیلی آچکی ہے وہ مذہبی فکر میں تبدیلی آنے کا انتظار نہ کریں بلکہ اس سے پہلے وہ بھی اپنے رویّوں میں تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کریں۔

اس مقالے کے بنیادی مقصد کی توضیح کے سلسلے میں سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم مختصراً یہ جان لیں کہ ماہرین سماجیات جدید دنیا میں مذہب کی کیا قدر و اہمیت سمجھتے ہیں۔ اور دوسرے ہم اس پر بھی توجہ کرلیں کہ جدیدیت اور اسلام میں کیا تعلق ہے۔

جدید ماہرینِ سماجیات کے سامنے یہ ایک بڑا مسئلہ ہے کہ جدیدیت کی تشریح کیا کی جائے۔ اُن کے علاوہ تمام اربابِ فکر کے نزدیک بھی آج کی دنیا کا سب سے بڑا اور الجھن اور پریشانی کا باعث جدیدیت سے مطابقت پیدا کرنے کا مسئلہ ہے (میرے خیال میں ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ کے زیرِ اہتمام اس سیمنار کا باعث بھی یہی ہے) مذہبی فکر کی تشکیل جدید کے مسئلے پر سماجیاتی اعتبار سے جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ پیٹر برجر (Peter Berger) نے جو مذہب پر کام کرنے والے ماہرینِ سماجیات کی صفِ اوّل میں اعلیٰ مقام رکھتے ہیں، نہایت مناسب الفاظ میں پیش کردیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "تاریخ میں پہلی مرتبہ ایسا ہوا ہے کہ ساری دنیا میں مذہبی معقولات کی معقولیت نہ صرف چند دانشوروں اور معدودے چند افراد کی نظر میں بلکہ سارے معاشروں کے عام لوگوں کی نظر میں بھی ختم ہوگئی ہے اور

آج کے معاشروں میں ایسے افراد کی تعداد دن بدن بڑھتی جارہی ہے جو زندگی میں مذہبی باتوں کا سہارا نہیں لیتے۔"

پیٹر برجر (Peter Berger) ہی کے الفاظ میں آج کی دنیا میں ایسی صورتِ حال کے پھیلتے جانے کا مطلب یہ ہو کہ مذہب کی حیثیت روز بروز "نجی" اور "شخصی" ہوتی جارہی ہے اور سیاسی اور معاشی معاملات میں اس کا اثر نہ صرف تقریباً معدوم ہوگیا ہے بلکہ سمجھا یہ جانے لگا ہے کہ مذہب کا ان سے سرے سے کچھ تعلق ہی نہیں ہے۔ چنانچہ وہ تمام لوگ جو بدلتی ہوئی مذہبی فکر میں دلچسپی رکھتے ہیں انھیں بقول برجر اس حقیقت کا سامنا کرنا پڑے گا کہ "فرقہ وارانہ"، "دستوری" اور "عائد کردہ" پہلوؤں کے مقابلے میں مذہب کی روحانی، ذاتی اور رضاکارانہ نوعیت ہی کی آج کی دنیا میں زیادہ اہمیت ہوگئی ہے۔

(میرے خیال میں چونکہ اسلام میں جماعت یا برادری سے متعلق معاملات پر نمایاں طور پر زور دیا گیا ہے اس لیے جدید بننے بنانے کے سلسلے میں اسلام سے بحث کرتے وقت مذہب کے "فرقہ وارانہ" (یعنی برادری یا گروہ سے متعلق) اور "سماجی اداروں" کے متعلق پہلوؤں پر زیادہ زور دیا جانا ضروری ہے۔)

میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ علم سماجیات میں آج کے معاشرے میں مذہب کی کوئی اہمیت تسلیم نہیں کی جاتی۔ ماہرینِ سماجیات تو دراصل صرف یہ کہتے ہیں کہ عصری معاشروں میں جدیدیت کے بڑھنے کی وجہ سے زندگی کے اور خاص طور پر جماعتی زندگی کے بعض مسائل کا حل سیکولر اور سائینٹفک اصولوں ہی کے پیشِ نظر رکھ کر تلاش کیا جاسکتا ہے، مذہب کی بنیاد پر نہیں کیوں کہ جہاں تک ایک فرد کی نفسیاتی بے اطمینانی کا تعلق ہے تو اس میں مذہب کا بہرحال اہم حصّہ ہوگا اور اس سے آدمی کو اپنے نجی مسائل کے حل کرنے میں بھی مدد ملے گی۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جس حد تک جدید بننے کی لے تیز ہوتی جائے گی اور فرد میں بیگانگی اور اکیلے پن کا احساس بڑھتا جائے گا مذہب کی اور زیادہ ضرورت محسوس ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ امریکہ جیسے بہت زیادہ سیکولر اور سائینٹفک معاشرے

میں بھی مذہب نہ تو نابود ہوا ہے نہ اُس کے نابود ہونے کا خطرہ ہے۔ اور جیسا کہ پیٹر برجر نے اشارہ کیا ہے یہ بات اور بھی اہم ہے کہ انتہائی سیکولر معاشرتی طبقے میں بھی خاندانی معاملات میں مذہب کی اہمیت آج بھی باقی ہے اگرچہ اس طبقے میں سیاسی اور معاشی معاملات میں اس کی کوئی اہمیت نہیں رہی۔ مختصراً جیسے جیسے معاشرے جدید ہوتے جائیں گے مذہب کی سماجی اہمیت اس کی نفسیاتی اہمیت کے مقابلے میں کم ہوتی جائے گی۔

میں نے یہاں مذہب اور جدیدیت کے باہمی تعلق پر کسی قدر ضرورت سے زیادہ وقت اس لیے صَرف کیا ہے کہ عام طور پر یہ بات اچھی طرح نہیں سمجھی جاتی کہ آج آدمی اپنی زندگی میں جن باتوں کو "اہمیت" دیتا ہے اور جن "اثرات" کو وہ قبول کرتا ہے ان میں ایسی تبدیلیاں ہو رہی ہیں جو بسا اوقات وہ محسوس بھی نہیں کرتا۔ اور اگر اس کا ذکر کیا بھی جاتا ہے تو عام طور پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ انحطاط کی علامت ہے اور قابلِ ملامت اور قابلِ افسوس حالانکہ حقیقت میں اس صریحی تبدیلی میں کوئی افسوس ناک بات نہیں ہے۔ تمام مذہب اس سے متاثر ہو رہے ہیں۔ قابلِ افسوس بات تو یہ ہے کہ کچھ ماہرین دینیات اور دوسرے لوگ اس بدلتی ہوئی صورتِ حال کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ کیونکہ مذہبی فکر اور مذہبی رسوم میں ناگزیر تبدیلیوں کی ضرورت تسلیم کرنے کا صریحی مطلب یہ ہوگا کہ خواہ اسلام ہو یا کوئی اور مذہب آج کی دنیا سے اس کا (روایتی) تعلق ٹوٹ جائے گا۔ آج مذہب کی ہمہ گیر نوعیت ختم ہو چکی ہے۔ چنانچہ اگر کسی مذہب اور مذہبی فکر میں سماجی معاشی اور سیاسی افکار کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان پر مذہبی اقدار ہی کے دائرے میں رہ کر غور کیا جانا چاہیئے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ آج ضرورت ہے اس بات کی کہ اب تک (مذہب کے نام پر) جو کچھ بھی مانا جاتا رہا ہے۔ اس پر ازسرِنو غور کیا جائے اور اس کی نئی تعبیر و تشکیل کی جائے۔

ایسی صورت حال میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت اس بات کی ہے کہ زندگی کے بارے میں ایک جامع انداز نظر پیدا کرنے کے لیے "جو اسلام کا طرۂ امتیاز ہے"، اسلام کو بالکل بدل دیا جائے لیکن اگر بہ نظرِ غائر دیکھیں تو یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ اس قسم کے

کسی سخت اقدام کی ضرورت نہیں ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اگر ہم جدید بننے بنانے کے سلسلے میں اسلام کا مطالعہ کریں ــــ خاص طور پر اس کی روح اور سچی اقدار کا ــــ تو بہت سی دُھند چھٹ جائے گی اور یہ واضح ہو جائے گا کہ اسلام اور جدیدیت کے تقاضوں میں جو اختلاف نظر آتا ہے وہ خیالی زیادہ ہے حقیقی کم۔ اس لیے مناسب ہے کہ ہم اسلام اور جدیدیت کے رشتے پر اظہار خیال کرتے چلیں۔

اسلام پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں بنیادی طور پر یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ اسے جدیدیت کے تقاضوں کے مطابق ڈھالا جاسکے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس یہ ہے کہ جدیدیت کی بنیادی خصوصیات اور روح اسلام میں بڑی مناسبت ہے۔ الیکس انکیلس (Alex Inkeles) .جو جدیدیت کا مطالعہ کرنے والوں میں نہایت ممتاز ہیں ان کے خیال میں منجملہ اور خصائص کے جدیدیت کے نمایاں خصائص ہیں مساوات پر زور، جمہوری اسپرٹ، فطرت پر انسان کی فوقیت، عقلیت پسندی، سائنس کی اہمیت، حرکت وعمل کی ترغیب اور جماعت کی فلاح کا خیال۔

اسلام کا مطالعہ کرنے والے یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اسلامی فکر اور نظام اقدار میں جدیدیت کے متذکرہ پہلے دو پہلوؤں یعنی مساوات اور جمہوری اسپرٹ پر کافی زور دیا گیا ہے۔ لیکن قدرت پر انسان کی فوقیت، عقلیت پسندی اور سائنس کی حمایت پر اسلام میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کے بارے میں لوگ بہت کم جانتے ہیں۔ اس سلسلے میں میرے لیے بہتر یہ ہوگا کہ میں پروفیسر ہمایوں کبیر نے جو کچھ کہا ہے وہ آپ کے سامنے پیش کردوں۔ فرماتے ہیں "مظہریت (Phenomenal) اور موضوعیت (Transcend- ental) کے امتیاز کو تسلیم نہ کرکے مسلمانوں کی مذہبی فکر میں قدرت کو کسی مخفی صداقت کی ایسی علامت نہیں سمجھا گیا جو مقصود بالذات ہو۔ تجربیت کو بنیاد ماننے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مخصوص مظہر کو بھی مقصود بالذات تسلیم کرنا پڑتا ہے کیوں کہ تجربیت ہمیشہ مخصوص حقائق (یا مظاہر) ہی کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ مخصوص مظاہر میں سب سے زیادہ ارتقا یافتہ انسانی شخصیت ہے ... حقیقت میں فرد کی اہمیت پر زور ان امور میں سے ہے جن کی وجہ سے

اسلامی فلسفہ پہلے کے مکاتبِ فکر سے ممتاز ہے۔" پروفیسر کبیر نے اس پر بھی توجہ دلائی ہے کہ مسلم فلسفی اس ارسطوی منطق کو تسلیم نہیں کر سکتے تھے جس میں محض استخراجی استدلال پر زور دیا جاتا ہے اور انھوں نے اسے اسی لیے رد کر دیا کہ اس کے مطابق منطق میں تجربے کی اہمیت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ پروفیسر کبیر نے اس سلسلے میں ابن تیمیہ کا ذکر کر کے جنھوں نے تجربی علم کی اہمیت پر زور دیا ہے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اسلام میں قدرت کے مقابلے میں انسانی شخصیت اور اس کے ساتھ استخراجی استدلال پر تجربی علم کو جو فوقیت دی گئی ہے اس کی وجہ سے اسلام میں سائنس کے اصولوں سے ایک قسم کی مناسبت پیدا ہو گئی ہے۔

۲۶ عقلیت پر بحث کرتے ہوئے ٹرنر (Terner) لکھتا ہے کہ (مفتی محمد) "عبدہ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اسلام سے حقیقی انکار یعنی حقیقی کفر تو دراصل عقلی استدلال سے انکار کرنا ہے۔ مکمل معاشرے کی سچی پہچان قانون اور عقل دونوں ہیں۔ مسلمان سائنسی تحقیقات اور عقلی نتائج کو بخوشی قبول کر سکتے ہیں۔ رفاعہ الطہطاوی (م ۱۸۷۳) نے تو اس کی طرف اشارہ کر کے کہ یورپی علوم اصل میں عربی ہی تھے اور یورپ کی ترقی اسلامی اسپین ہی کی کامیابیوں کی مرہونِ منت تھی یہاں تک کہا ہے کہ مسلمانوں کا جدید سائنس کو قبول کر لینا دراصل اُس سرمائے کا قبول کرنا ہے جو پہلے ان ہی کا تھا۔"

اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ عقل اور عقلیت پسندی کی فوقیت اسلام میں تسلیم کی جاتی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ مسلمانوں نے گزشتہ چند صدیوں میں اپنے عمل سے اس کا ثبوت نہیں دیا۔ حقیقت بہرحال یہی ہے کہ ان کے مذہب میں ایسی فکر کی ممانعت نہیں کی گئی ہے۔

جہاں تک عمل کی اہمیت کا تعلق ہے رشید رضا نے اس پر بحث کرتے ہوئے کہ اسلام اور جدید تہذیب میں کیا باتیں مشترک ہیں کہا ہے کہ دونوں میں سب سے نمایاں مشترک بات عمل ہی ہے۔ عام مفہوم کے اعتبار سے اصطلاحِ "جہاد" کے معنی ہی "مثبت عمل" کے ہیں۔

جہاں تک "جماعت کی فلاح" کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں اسلام میں جو

سماجی اور اقتصادی طریق کار مقرر کیے گئے ہیں وہ اتنے معروف ہیں کہ یہاں ان پر مزید روشنی ڈالنے کی ضرورت نہیں ہے۔

غرض جہاں تک اسلام کے نظام اقدار یا روح اسلام اور جدیدیت کا تعلق ہے تو ان میں اتنا کم اختلاف ہے کہ وہ نہ ہونے کے برابر ہے بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کا قدامت پسند طبقہ جو جدیدیت کی اتنی مخالفت کرتا ہے وہ یہ جاننے کی تکلیف ہی گوارا نہیں کرتا کہ جدیدیت ہے کیا۔ دوسرے لوگوں کی طرح کچھ مسلمان بھی جدید ہونے کو مغرب زدگی ہی سمجھ لیتے ہیں جو ٹھیک نہیں ہے۔ (یہاں اس کا موقع نہیں ہے کہ ان دونوں کا فرق واضح کیا جائے البتہ اس کا ذکر میں بعد میں کروں گا)

اگر جدید ہونے کا تعلق محض ایک مخصوص نظام اقدار ہی سے ہوتا تو شاید اسلام یعنی مسلمانوں کو ایسی مشکل کا سامنا نہ کرنا پڑتا جتنا انھیں آج کرنا پڑ رہا ہے۔ یہ مشکل دراصل اس وجہ سے پیش آرہی ہے کہ اقدار کے علاوہ جدید ہونے میں سماج کی ساخت اور سماجی اداروں کا بھی عمل دخل ہوتا ہے۔ جدید بننے بنانے میں کامیابی کا انحصار صرف اقدار ہی کے عنصر پر نہیں ہوتا۔ اقدار کے اس عنصر کی وجہ سے متعلقہ سماج کو جدید ہونے کی ترغیب تو مل سکتی ہے اور کسی ایک سمت کی طرف چلنے کا اشارہ بھی لیکن ان اقدار کے عملی طور پر ظاہر ہونے کے لیے کچھ سازگار حالات کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور یہ حالات پیدا ہوتے ہیں سماج کی ساخت اور سماجی اداروں کی تنظیم سے۔ اسلام میں سماج کی ساخت اور سماجی اداروں کی تنظیم کا جو نقشہ سامنے آتا ہے اُس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جدیدیت کے اپنانے میں مُعین و مددگار نہیں ہے اور میرے خیال میں اسی کی وجہ سے اسلام کو سب سے بڑا مسئلہ درپیش ہے۔

اب تک جو کچھ یہاں کیا گیا ہے مختصراً اس کا مطلب یہ ہے کہ ماہرین سماجیات اپنے مطالعوں کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ بعض معاشروں کی ساخت ڈھیلی ڈھالی ہوتی ہے اور بعض گٹھے ہوئے ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض تہذیبیں زیادہ گٹھی ہوئی ہوتی ہیں اور بعض کم۔

گتھے ہوئے معاشروں میں ہر شخص کے حقوق و فرائض، اس کا منصب اور ذمہ داریاں قطعی اور اس طور پر معین ہوتی ہیں کہ ان میں اَدل بَدل کی گنجایش ذرا کم ہوتی ہے۔ اسی طرح گتھی ہوئی تہذیب میں سماجی زندگی کے ادارے یعنی مذہب، سیاست، اقتصادیات، خاندان، نظام تعلیم اور زندگی کے دوسرے پہلو ایک دوسرے پر اس قدر منحصر اور آپس میں اتنے مربوط ہوتے ہیں کہ انھیں الگ نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان سب کا مرکز و محور کوئی ایک بڑا ادارہ ہوتا ہے اور یہ سب ادارے اپنے اپنے طور پر آزاد نہیں ہوتے۔ اس سے یہ بات بالکل صاف ہو جانی چاہیے کہ وہ معاشرے جن کی بناوٹ سخت اور بے لچک ہوتی ہے اور وہ تہذیبیں جو گتھی ہوئی ہوتی ہیں وہ آسانی سے نہیں بدل سکتیں۔ ان میں استقامت زیادہ اور کسی تبدیلی کے لیے اپنے آپ کو ڈھالنے کی صلاحیت کم ہوتی ہے۔ ایک مثال سے یہ بات واضح ہو جائے گی۔

جیسا کہ سب جانتے ہیں کہ قدیم چین کی تہذیب دنیا کی سب سے شاندار تہذیبوں میں تھی۔ علوم و فنون کی دنیا میں چین کی واقعی بیش بہا خدمات ہیں اور چینی تہذیب سب سے زیادہ پائدار تہذیبوں میں رہی ہے۔ لیکن وسط اٹھارہویں صدی کے بعد چین کو مغرب کی تہذیبی برتری کے آگے جھکنا پڑا اور تیس سال سے بھی کم مدت میں چین مغربی اقدار کے ہاتھوں میں ایک کھلونا بن کر رہ گیا۔ روحانی، اخلاقی اور مادی اعتبار سے یہ زوال دراصل چین کی اس ناکامی کی وجہ سے تھا کہ وہ اپنے آپ کو جدید نہ بنا سکا اور اس ناکامی کے بہت سے دلچسپ سماجیاتی اسباب ہیں۔

ایک تو قدیم چینی اقدار اس کے راستے میں حائل تھیں اور دوسرے چین کے سماجی اداروں کا تنظیمی ڈھانچہ۔ چینیوں کو اپنی برتری پر بہت گھمنڈ تھا۔ وہ اپنے آپ کو دنیا کی تمام اقوام سے افضل سمجھتے تھے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ کوئی ایسی بات نہیں جس کے سیکھنے کے لیے وہ کسی دوسرے کے محتاج ہوں۔ ان کے خیال میں باقی تمام دنیا وحشیوں سے آباد تھی۔ نسلی برتری کے اس احساس کی وجہ سے وہ یہ سوچ بھی نہ سکتے تھے کہ کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جن میں وہ مغرب سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ چینیوں کو اپنی قدیم کتابوں

اور اپنے علم پر ضرورت سے زیادہ ناز تھا۔ یہ ان کا دین ایمان تھیں اور کے خیال میں ان کے علم کے علاوہ کوئی علم نہ سچا تھا، نہ مفید اور نہ ہی اس کا جاننا ضروری تھا۔ اپنے اس رویّے کی وجہ سے انھوں نے مغربی علوم اور اس کے ساتھ جدید سائنس کو رد کر دیا۔ دلچسپ بات یہ تھی کہ چینی علم و دانش پر علمار کا اجارہ تھا اور ان کا اپنا مفاد قدیم سماجی نظام کے قائم رہنے میں تھا۔ اس لیے انھوں نے تبدیلی اور جدید ہونے کی پُرزور مخالفت کی۔ اس طرح جب علمار ہی نے جدید علم اور اقدار کے دروازے اپنے پر بند کر لیے تو باقی آبادی میں ان کے پہنچنے اور پھیلنے کا سوال ہی نہ رہا۔ مزید ستم یہ کہ اہل چین تبدیلی کو شک کی نظر سے دیکھتے تھے۔ وہ ہمیشہ ایک حال میں رہنے کو بہتر سمجھتے تھے۔ قدرت کے وہ ضرورت سے زیادہ پرستار تھے جس کی وجہ سے وہ ترقی کی خاطر بھی اس کی تسخیر پر تیار نہ تھے۔ یہ تھا ان کا نظام اقدار۔

جہاں تک سماج کی بناوٹ اور اداروں کا تعلق ہے ایس۔ این آئسنس ٹاٹ (S.N.Eisenstadt) کا جو جدیدیت کا مطالعہ کرنے والوں میں نہایت ممتاز ہیں، کہنا ہے کہ چین اپنے آپ کو اس لیے جدید نہیں بنا سکا کہ اس کے پورے سماجی تہذیبی نظام کا مدار ایک ایسے مذہبی سیاسی مرکز پر تھا جس کی مثال ایک پتھر کی سی ہے۔ چنانچہ وہاں طاقت، ربط و اتصال اور انفرادیت کے ایسے آزاد ذرائع نہیں تھے جن میں اصلاح کی صورت نکل سکتی۔ پھر اس کے ساتھ یہ بھی تھا کہ چینی سماج میں آبا و اجداد اور خاندان کے بزرگوں کا بڑا اثر ہوتا تھا اور روایتی طور پر افراد کی جو ذمہ داریاں اور فرائض چلے آتے تھے وہ ان سے تجاوز کرنے کی اجازت نہ دیتے تھے۔ گویا تمام کوشش اس بات کی تھی کہ سماج جوں کا توں قائم رہے اور کوئی سماجی تبدیلی نہ آئے۔

(اقدار اور اداروں کے اس قدر جامد ہونے کا نتیجہ یہ نکلا کہ روایات میں جکڑا ہوا چینی سماج منتشر ہو گیا اور اس کو جدید بنانے کے لیے کمیونزم کا سہارا لینا ناگزیر ہو گیا)

میں نے ضرورتاً اس بحث میں اختصار سے کام لیا ہے جس مسئلے پر ہم غور کر رہے ہیں اس سے اس کا بدیہی تعلق ہے۔ لیکن میرا مقصد اس طریق کار کو اپنانے کا مشورہ دینا

نہیں ہے جو چین میں اپنایا گیا۔ کیوں کہ آج تاریخی پس منظر مختلف ہے اور زیادہ اہم بات یہ کہ آج کی دنیا کے سماجی اقتصادی حالات بھی کچھ اور ہیں۔ اسی لیے مسلمانوں کی فکر اور رویّے کے جدید بننے بنانے کے مسئلے کی نوعیت مختلف ہو گئی ہے۔ لیکن ایک بات صاف ہے۔ وہ یہ کہ اسلام یا مسلمانوں کے جدید بننے بنانے کا معاملہ صرف فکر کی اصلاح کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ سماج کی ساخت اور سماجی اداروں کی تنظیم کا مسئلہ ہے۔ جو لوگ انسانی رویّوں کے محرکات سے ناواقف ہیں وہ فکر کی تبدیلی پر زیادہ زور دیتے ہیں اور اپنی نادانی میں اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ رویّوں میں تبدیلی سے پہلے فکر میں تبدیلی آنی ضروری ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ فکر میں تبدیلی آنے سے پہلے بھی انسان کے رویّے میں تبدیلی آسکتی ہے۔ آج مسلمانوں کی بڑی تعداد ہر جگہ مقررہ معمولات کی بہت زیادہ خلاف ورزی کر رہی ہے۔ اس صورت حال سے گویا اسلامی فکر، اقدار اور قوانین میں مناسب تبدیلیوں کی ضرورت اور زیادہ ہو گئی ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ ان کا مصرف ہی کیا رہ جائے گا اگر مسلمانوں کی اور بڑی تعداد ان کی خلاف ورزی کرنے لگے۔ مزید ستم ظریفی یہ کہ ان مسلمانوں میں زیادہ تر ایسے لوگ ہیں جو یہ خلاف ورزی اس لیے نہیں کرتے کہ وہ مسلمان رہنا نہیں چاہتے یا وہ اپنے مذہب کے بارے میں غیر سنجیدہ ہیں بلکہ محض اس لیے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ بات اگر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے کہ وہ بیک وقت اپنا رویّہ مذہب کے عائد کردہ معمولات کے مطابق بھی رکھیں اور آج کی زندگی کے تقاضے بھی پورے کریں۔ اس لیے اگر ہم اس مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ لیں جو آج مسلمانوں کو درپیش ہے تو ہم کو یہ ماننا پڑے گا کہ اسے اور زیادہ ملتوی کرنے کا مطلب خود مذہب کے مستقبل کو خطرے میں ڈالنے کے مترادف ہوگا۔

ابھی میں نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تبدیلیوں کی وجہ سے مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی کے رویّوں میں پہلے ہی کافی تبدیلیاں آچکی ہیں اگرچہ ان کی فکر میں ابھی تبدیلی نہیں آئی۔ یہ صورت حال اس صورت حال سے مختلف ہے جو اُن ماہرینِ اسلامیات اور دوسرے لوگوں کے پیشِ نظر رہتی ہے جو بنیادی طور پر "سماجی مذہب" کے مقابلے میں "کتابی مذہب" سے زیادہ سروکار رکھتے ہیں۔ اُن کے خیال میں اسلام کے "فکری" پہلو میں بیّن تبدیلیوں

کی اہمیت زیادہ ہے۔ اگرچہ ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ خود اس کام میں بے شمار اور سخت مشکلات ہیں۔ اور جب تک اس معاملے میں نہایت غور و فکر کر کے کوئی لائحۂ عمل پہلے ہی سے نہ بنایا جائے گا ہمیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑے گا۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم غور کر لیں کہ مذہبی فکر کے بدلنے میں کیا مشکلات ہوتی ہیں۔

اس بات کی اہمیت جتانے کی تو کیا اس کا ذکر کرنا بھی ضروری نہیں ہے کہ علمار کے عملی تعاون کے بغیر اسلامی فکر میں کوئی تبدیلی نہیں لائی جا سکتی۔ علاوہ اس کے کہ وہ علم دین کے ماہر ہیں، سماجیاتی اعتبار سے بھی ان کی یوں بہت اہمیت ہے کہ عوام کی رہنمائی اور قیادت انھیں کے ہاتھ میں ہے دانشوروں کے ہاتھ میں نہیں۔ لہذا عوام میں کوئی بھی ایسی تبدیلی نہیں لائی جا سکتی جس میں ان علمار کی مرضی شامل نہ ہو۔ تبدیلی کے حق میں ان کی حمایت حاصل کر لینا خود ایک مسئلہ ہے۔

بے شمار محققین نے اس کا ذکر کیا ہے کہ قدامت پرستی کی وجہ وہ رسمی انداز کی مکتبی تعلیم ہے جس کے طریق و فکر میں صدیوں سے کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ یہ مکاتب اور درس گاہیں جدید اثرات سے الگ تھلگ رہی ہیں اور اس سے بہت نقصان پہنچا ہے کیونکہ جیسا کہ پروفیسر گیرٹز (Geertz) نے کہا ہے "اسلامی روایت کو قائم رکھنے اور اسلامی معاشرے کی تخلیق میں مسلمانوں کے تعلیمی نظام کی بنیادی اہمیت ہے" ان کے قول کے مطابق اسلامی روایت اور معاشرے کو جدید بنانے کی موجودہ کوششوں کا مرکز و محور بھی اسی نظام میں بنانا ہوگا۔ لیکن بدقسمتی یہ ہے کہ ان درس گاہوں میں زندگی کے جدید تقاضوں کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی گئی۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جدید مسلم یونیورسٹیوں میں بھی مغربی خیالات و افکار پر خاطر خواہ توجہ نہیں کی گئی۔ ٹی سی ینگ (T.C.Young) کا کہنا ہے کہ "یہ بات اہم ہے کہ بہت سی مغربی یونیورسٹیوں میں اسلامی فکر و فلسفے کے مطالعے کو نمایاں حیثیت حاصل ہے جب کہ عرب ممالک کی قومی یونیورسٹیوں میں مغربی فلسفے اور دینیات کو سب سے کم اہمیت دی جاتی ہے" یہ بات بہرحال قابل غور ہے کہ ایسے لوگ جو کسی دوسرے نظام فکر سے نابلد اور مغربیت اور جدیدیت

کے جو عوامل کارفرما ہیں ان سے بے خبر ہوں وہ اس کے اہل بھی ہوں گے کہ اسلامی فکر کی کوئی خاطر خواہ تعبیر کرسکیں گے جیسا کہ ٹرٹن نے کہا ہے اس محدود انداز نظر کے افسوسناک نتائج اس حقیقت کے پیش نظر اور زیادہ ذہن نشین ہو جاتے ہیں کہ مسلمانوں کی اصلاح کا بیڑا اٹھانے والوں میں نمایاں لوگ وہ ہیں جنھوں نے یا تو یورپ میں تربیت پائی ہے یا انھوں نے تجزیے کی پوری روایت کو اپنا لیا ہے۔ ان کی فکری دنیا کا مرکز پیرس تھا اور پیرس ہی وہ جگہ تھی جہاں طہطاوی، افغانی، عبدہ اور دوسرے بہت سے لوگوں کو جدید دنیا کو پہلے پہل قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ پیرس ہی میں انھیں وہ بنا بنایا خاکہ ملا جس کے ذریعے وہ جدید دنیا کو سمجھ سکتے تھے۔ ایک اعتبار سے اسلامی اصلاح کے معمار روسو (Rousseau) کا مٹے (Comte)، اسپنسر (Spencer) اور درخیم (Durkheim) تھے۔ یہ سب کچھ سہی لیکن عصری مغربی تہذیب کے خاطر خواہ مطالعے سے بے توجہی کی وجہ سے علماء کو ان تبدیلیوں اور اس ترقی کی اہمیت کا احساس نہیں ہوا جو اُس زمانے میں اس تہذیب کی بدولت ہوئی ہے۔ افکار و خیالات کے اعتبار سے صلیبی جنگوں کے زمانے سے بہت سے مسلمانوں کا مغرب سے ربط ختم ہو گیا۔ اس وقت مغربی دنیا تاریکی میں ڈوبی ہوئی تھی اور اسلامی تہذیب تابناک تھی۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے ہر اس بات کے لیے اپنے دروازے بند کر لیے جس کا تعلق عیسائیت سے تھا۔ اس میں جدیدیت بھی شامل تھی۔ لہٰذا اسلامی فکر کو جدید بنانے کی کوششیں اُسی وقت کامیاب ہو سکتی ہیں جب اُس تعلیم کی نوعیت کو بدلنے کی کوشش کی جائے جو علماء کو دی جاتی رہی ہے۔ اِسے اب اور زیادہ دیر تک روایتی، غیر تنقیدی اور غور و فکر سے عاری قسم کی درس گاہی تعلیم نہیں رہنے دینا چاہیے۔

اس سلسلے میں اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جدید یونیورسٹیوں کے اسلامیات کے شعبوں سے اس میں کچھ مدد مل سکتی ہے۔ میرا اپنا خیال تو یہ ہے کہ اگر تبدیلی لانی ہو تو ہمارے مغربی تعلیم یافتہ ماہرینِ اسلامیات کو پہل کرنی چاہیے۔ انھیں چاہیے کہ وہ اسلامی فکر اور جدید فکر کی تعبیر و تشریح کریں اور انھیں ایک دوسرے سے قریب لانے اور

ان میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کریں۔ ظاہر ہے کہ انھیں تن تنہا اس کا بیڑا نہیں اُٹھانا چاہیے۔ ان کے لیے اس کام میں علما کو شریک کرنا ضروری ہے۔ کیوں کہ جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے کہ عوام کسی بھی ایسی اصلاح یا تبدیلی کو قبول نہیں کریں گے جسے علما نے قانونی طور پر جائز نہ قرار دے دیا ہو۔ یونیورسٹی کے تعلیم یافتہ ماہرینِ اسلامیات عوام سے اس اعتبار سے دور ہیں۔ اس کے علاوہ رویّوں کی تبدیلی کی حکمت عملی سے وہ واقف نہیں ہیں۔ ان دونوں اسباب کی بنا پر وہ عوام کی مخاصمت مول لیں گے۔ صرف دانشورانہ بحثوں سے کام نہیں چلے گا۔ اقبال جیسے دیوزاد فکر و خیال کے مالک کی مثال سامنے ہے۔ اقبال کو یہ احساس تھا کہ تبدیلی کی ضرورت ہے لیکن انھیں اس کا کوئی اندازہ نہیں تھا کہ یہ تبدیلی لائی کس طرح جائے۔

اس سلسلے میں اس بات سے آگاہ ہونا بھی ضروری ہے کہ جدیدیت کے ماننے والوں اور علمائے دین کے بحث و مباحثوں میں اوّل الذکر کے لیے صرف یہ کافی نہیں ہوگا کہ وہ علمائے دین پر سیکولر یا نامذہبیت کا جو عمل آج جاری ہے اس کو واضح کردیں۔ اصل میں اگر اسلام میں تبدیلی آنی ہے تو جدیدیت کے حامیوں پر یہ ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے کہ وہ مذہب کو سمجھیں اور جدیدیت کے پس منظر میں اس کی نئی تعبیر کریں۔ اسی طرح علمائے کرام کے لیے بھی یہ مناسب نہ ہوگا کہ وہ محض مذہب سے سروکار رکھیں اور اس کے نامذہبی ماحول کو نظرانداز کردیں۔ عیسائی پادریوں کا یہ بڑا کارنامہ ہے کہ انھوں نے (اور بہت سے لوگوں کے مقابلے میں) بیک وقت زندگی کے ان دونوں پہلوؤں یعنی مذہبیت اور نامذہبیت (Secul-arism) کے مطالعے میں نمایاں کامیابی کا ثبوت دیا ہے۔ ان دونوں دنیاؤں کو سمجھ کر اور ان سے رابطہ قائم رکھ کر ہی ان کے لیے یہ ممکن ہوا کہ وہ بدلتی ہوئی دنیا میں مذہب کی نئی تفسیر یا تعبیر جدید کرکے مذہب کی اہمیت قائم رکھ سکیں۔

لیکن اس کے ساتھ ہی میں یہ بھی کہہ دوں کہ میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ علما کی قدامت پسندی کو صرف مکتبی تعلیم ہی کو جدید بنا کر روکا جاسکتا ہے۔ اور دوسرے مسائل بھی ہیں جنھیں حل کرنا ضروری ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایک رکاوٹ تو ان لوگوں کا سماجی، اقتصادی ماحول ہے جو عالم بننا چاہتے ہیں۔ جدید سائنسی دور سے پہلے اہلِ علم اور باصلاحیت لوگ

مذہبی مناصب حاصل کرتے تھے اور وہ ان درس گاہوں ہی سے متعلق ہوتے تھے۔ ان میں سے اکثر کا تعلق سماج کے طبقۂ شرفا (اشرافیہ) سے ہوتا تھا۔ سیاسی قوت (یعنی حکمرانوں) اور مذہبی منصب داروں میں قربت کی وجہ سے تعلیم یافتہ اور اشرافیہ طبقے میں عیسائیوں کے پادریوں اور مسلمانوں میں علما کی سرپرستی کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ لیکن سائنس اور اس کے ساتھ نامذہبی یا سیکولر پیشے ترقی کا زینہ بن گئے پھر سیاسی قوت دن بدن نامذہبی یا سیکولر ہوتی گئی جس کی وجہ سے باصلاحیت لوگ اب ان درس گاہوں کی طرف رُخ نہیں کرتے بلکہ وہ سیکولر پیشوں کو اپنانا اور سیکولر زندگی گزارنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔ اس تبدیلی کی وجہ سے مذہبی معاملات میں آزاد اور تنقیدی اندازِ نظر پیدا ہوا ہے۔ میرا اپنا خیال یہ ہے کہ آج کل جو لوگ مذہبی درس گاہوں کی طرف رُخ کر رہے ہیں ان میں وہ ذہنی قوت نہیں ہے جس کی کسی جرأت مندانہ اقدام میں ضرورت ہوتی ہے۔

اس کے علاوہ چونکہ اسلام میں کلیسا یا چرچ جیسا کوئی منظم ادارہ یا پوپ یا اور کوئی ایسا مرکزی عہدہ دار نہیں ہوتا جو مذہبی فکر و خیال میں دانشوروں اور اہلِ فکر کی انفرادی یا اجتماعی طور پر تجویز کردہ تبدیلیوں کو جائز یا ناجائز قرار دے سکے اور معاشرتی زندگی کا یہ دستور ہے کہ جب تک کسی تبدیلی کو قرار نہ دے دیا گیا ہو جماعتی سطح پر وہ تبدیلی نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ گزشتہ چند برسوں میں بہت سے مسلم ممالک جو تبدیلیاں لانا چاہتے تھے ان کے لیے انھیں حکومت کے قوانین کا سہارا لینا پڑا۔ بجائے اس کے کہ وہ فکر میں تبدیلی آنے کا انتظار کرتے رہتے انھوں نے مناسب یہی سمجھا کہ قانون سازی یا حکومت کے ضابطوں ہی سے کام لینا چاہیے۔

لیکن ہندستانی مسلمانوں کے سلسلے میں حکومت کے قوانین کے ذریعے تبدیلی لانا بھی بہت مشکل مسئلہ ہے کیوں کہ اوّل تو یہ کہ ہندستانی مسلمان یا کم از کم ان کی بہت بڑی تعداد "اقلیت کے احساسِ کمتری" میں مبتلا ہے جس کی وجہ سے وہ ہر اس تبدیلی کو، جو حکومت کے قوانین و ضوابط کے ذریعے لائی جائے، شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ دوسرے ہندستانی مسلمانوں کی اکثریت کا تعلق سماج کے نچلے سماجی اقتصادی طبقے سے ہے اور یہ ایک

مسلّمہ حقیقت ہے کہ وہ افراد جو نچلے سماجی اقتصادی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں وہ اپنے مذہبی انداز نظر کے اعتبار سے زیادہ اصول پرست ہوتے ہیں اور مذہب میں ایسی باتیں برداشت کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے جن میں سنئے پن کا شائبہ ہو کیوں کہ وہ دراصل نفسیاتی اعتبار سے اُن سے ڈرتے ہیں۔ پھر مزید یہ کہ وہ اقلیت میں ہیں۔ ان دونوں باتوں کی وجہ سے وہ تبدیلیوں کو روکنا چاہتے ہیں۔ مذہب اور سماجی زندگی کے دوسرے پہلوؤں میں تبدیلیوں کی خواہش عام طور پر تحفظ اور سالمیت کے احساس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ گویا ہندستانی مسلمانوں میں مذہبی معاملات میں تنقیدی نظر سے کام لینے کی جرأت پیدا ہونے کے لیے اور ان میں تبدیلی لانے کا احساس پیدا ہونے کے لیے اُن میں کسی قدر تموّل کی ضرورت ہے۔ مستقبل قریب میں ہندستانی مسلمانوں میں ایسے عام تموّل کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔ اور اسی وجہ سے میرا خیال ہے کہ اسلامی فکر میں کسی نمایاں تبدیلی ہو جانے کا خیال دور کی بات ہے۔ مزید یہ کہ ہندستانی مسلمانوں کی بڑی تعداد مذہبی معاملات میں رہنمائی کے لیے سعودی عرب اور دوسرے مسلم ممالک کی طرف دیکھتی رہتی ہے۔ اس لیے مجرد فکری سطح پر صرف وہی تبدیلیاں جائز سمجھی جائیں گی جو اسلامی دنیا کے "سربراہ" ممالک میں شروع ہوئی ہوں۔

مذہبی فکر کی تشکیل جدید میں جن مشکلات کا ذکر ہوتا ہے ان پر غور کرتے ہوئے یہ سوال بار بار میرے ذہن میں اُٹھتا ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ وہ اور مسلمانوں اور شاید اُن غیر مسلموں کے ذہنوں میں بھی ضرور اٹھتا ہوگا جو اس مسئلے سے دلچسپی رکھتے ہیں اور اس پر ہمدردانہ غور کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ آخر اس تشکیل جدید کی ضرورت ہی کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس کا مقصد محض فلسفیانہ یا دینیات اور جدیدیت کے مابین کوئی مفاہمت پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد اور زیادہ اہم ہے۔ وہ یہ کہ مسلمانوں کے سماجی رویے میں جدید دور کے تقاضوں سے جو عدم مطابقت پیدا ہوتی جا رہی ہے اُسے دور کیا جائے کیوں کہ اس کی وجہ سے ایسی دنیا میں جہاں مقابلہ دن بدن بڑھتا جا رہا ہے وہ پسماندہ ہو کر مایوسیوں میں مبتلا ہوتے جا رہے ہیں۔ اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ آخر کار جس حد تک

یہ تبدیلیاں مسلمانوں کے مزاج کا حصہ بنتی جائیں گی اسلامی فکر کی تشکیل جدید اور بھی ضروری ہوتی جائے گی۔ لیکن سرِدست جیساکہ ابھی کہا گیا ایسی تشکیل جدید میں کافی مشکلات ہیں۔مذہبی افکار واقدار میں تبدیلیوں کا تعلق دراصل گہرے جذبات اور ولولوں سے ہوتا ہے۔ یہاں اس کی مثالیں دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا اس سلسلے میں چاہے کتنے بھی بحث مباحثے اور سیمنار کیے جائیں مستقبل قریب میں ہم کسی نمایاں کامیابی کی امید نہیں کر سکتے۔

اسی کے ساتھ ہمیں یہ بھی خیال رکھنا چاہیے کہ وقت تیزی سے گزرتا چلا جا رہا ہے اور جدیدیت کے تیز دھارے ان لوگوں کو ہر طرف سے گھیر لیں گے جو ہوا کا رُخ نہیں پہچانتے۔ لہذا مذہبی فکر کی تشکیل جدید کی کوششوں کے ساتھ ساتھ صاحبِ فکر مسلمانوں کو ایسے متبادل اقدامات پر بھی غور کرنا چاہیے جن کے ذریعے وہ جدید زندگی کے تقاضوں کو بھی پورا کر سکیں اور ان کی اپنی شخصیت بھی ختم نہ ہو اور نہ ہی وہ اقدار اُن کے ہاتھوں سے چھوٹیں جن کو وہ عزیز رکھتے ہیں۔ خطرہ دراصل مفاہمت میں نہیں بلکہ تذبذب میں رہنے میں ہے۔

حل یقیناً یہی ہے کہ انفرادی رویّے میں تبدیلی پر خاطر خواہ توجہ کی جائے اور سماجی اصلاح پر بھی۔ اوّل الذکر بات تعلیم یافتہ اور دانشوروں سے متعلق ہے جو اعلیٰ یا اونچے متوسط طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں سے بہت سے افراد کے اطوار اور رویّے میں تبدیلیاں آچکی ہیں لیکن نسبتاً کم تعلیم یافتہ اور کم متموّل افراد اور برادریوں میں سماجی اصلاحات کی سخت ضرورت ہے۔ اس بات کی طرف پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے کہ سماجی اصلاح کے معاملے میں ہندستان میں اکثریت والے مسلم ممالک کے برعکس حکومت پہل نہیں کر سکتی۔ اس کے بجائے یہ کام ایک ایسے چھوٹے گروپ یا جماعت کو کرنا ہوگا جو روشن خیال ہو اور واقعی دل وجان سے یہ کام کرنا بھی چاہتی ہو۔ اس جماعت کو اس پر بھی تیار رہنا چاہیے کہ شروع شروع میں اسے نکتہ چینی اور مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑے گا۔ اس سلسلے میں ہم کچھ ہندو مصلحین کی مثالیں اپنے سامنے رکھ سکتے ہیں جن کو اپنے اصلاحی کام میں سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا لیکن انھوں نے ہمّت نہیں ہاری۔ وہ اپنی دُھن میں لگے رہے اور بالآخر انھیں کامیابی ہوئی۔ یہ ہندستانی مسلمانوں کی یک گونہ بدقسمتی ہے کہ ان میں ایسے مُصلح پیدا نہیں ہو سکے۔ منجملہ اور وجوہ کے اس کمی کا

ایک سبب وہ ہنگامہ و انتشار اور عدم تحفظ کا احساس بھی تھا جو ۱۸۵۷ء اور ۱۹۴۷ء کے بعد کے حالات میں پیدا ہوا۔ ان دونوں سنین میں جو واقعات ہوئے ان کے بعد کا زمانہ ہندستانی سماج میں تیز رفتار تبدیلیوں کا زمانہ تھا مگر قسمت کی عجیب ستم ظریفی ہے کہ دونوں مرتبہ ہندستانی مسلمان سماجی سیاسی حالات کا شکار ہوگئے اور جدید بننے کے عمل میں پوری طرح شریک نہیں ہو سکے۔ یہ بھی عجیب اتفاق تھا کہ خود تمام اسلامی دنیا بھی جامد اقتصادی اور سیاسی صورت حال کی وجہ سے جاں بلب رہی اور مسلمان ہر جگہ اپنے حالات سے مجبور اور عدم تحفظ کے احساس کا شکار رہے۔ نہ تو وہ اپنی اتنی اصلاح کر سکے نہ اپنے افکار و اقدار میں اس قدر تبدیلی لا سکے کہ جدیدیت کا مقابلہ کر سکیں۔ بلکہ عدم تحفظ کے احساس نے اور ہر اس بات نے جو ان کے ذرا بھی مخالف ہوتی ان کو اور زیادہ تقلید پسند اور کٹّر بنا دیا۔ دراصل ان کے سیکولر بحران نے ان کے مذہبی بحران کو شدید تر بنا دیا۔ پروفیسر ڈبلیو۔ سی اسمتھ نے جتنی عالمانہ دقّت نظری سے اس کا جائزہ لیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ البتہ اب اتنا اور کہا جا سکتا ہے کہ گزشتہ چند دہوں میں اسلامی دنیا کی پوری سماجی، اقتصادی اور سیاسی صورت حال ڈرامائی انداز میں بالکل مختلف ہو گئی ہے۔ ہندستانی مسلمان بھی بدلتی ہوئی صورت حال میں خوف و ہراس اور اپنے عدم تحفظ کے احساس سے باہر نکل رہے ہیں۔ گویا اب اصلاح کے لیے وقت سازگار ہے۔ اگر اس وقت نہایت ہوشیاری سے ضروری اصلاحات لائی جائیں تو مسلم قوم خود بھی اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے لیے تیار ہو جائے گی۔ اصلاحات کا مسئلہ سنگین ضرور ہے لیکن اتنا زیادہ سنگین بھی نہیں جتنا بظاہر نظر آتا ہے کیونکہ اوّل تو جیسا کہ سماجی علوم کے ایک ممتاز افریقی ماہر علی مزروعی نے کہا ہے آج جب کہ جدیدیت اور عیسائیت میں کوئی لازمی مطابقت نہیں ہے تو مسلمانوں کا جدیدیت کو قبول کرنا کوئی بڑا نفسیاتی مسئلہ نہیں ہونا چاہیے۔ خوش قسمتی سے اسلامی ممالک کے بدلے ہوئے حالات کی وجہ سے جدیدیت سے سمجھوتے کی صورت پیدا ہو گئی ہے۔ مزید یہ کہ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے روحِ اسلام اصلِ جدیدیت کے بالکل مخالف نہیں ہے۔ اس لیے جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے ضرورت

اس بات کی ہے کہ سماجی اداروں کی تنظیم اور ان کے کاموں میں آزاد خیالی سے کام لیا جائے اور زندگی کے خالص مذہبی اور غیر مذہبی پہلوؤں میں امتیاز کیا جائے۔ یہ تسلیم کہ مذہب اور سماج کی یہ آمیزش اسلام کا بڑا مسئلہ ہے لیکن یہ صرف اسلام ہی کا مسئلہ نہیں ہے۔ جب تک کہ مذہبی فکر انسان کے دل و دماغ پر حاوی رہے گی اس وقت تک خالص مذہبی اور غیر مذہبی کا امتیاز بھی مشکل رہے گا لیکن فکر جدید کے بدلنے کے ساتھ ساتھ زندگی کی صَرفی (Consumatory) اقدار اور مقاصد اور وساطتی یا اسبابی (Instrumen tal) اقدار و مقاصد میں واضح امتیاز کرنا پڑے گا تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ جس رشتہ میں تبدیلی مقصود ہے وہ خدا اور انسان کا رشتہ نہیں ہے بلکہ آدمی آدمی کا رشتہ ہے۔ موخرالذکر صورت میں بھی جن اصلاحات کی ضرورت ہے وہ اتنی سخت نہیں ہیں کہ پورے نظام ہی کو درہم برہم کر دیا جائے۔ ذرا سا بھی غور کریں (مثلاً عورتوں کی حیثیت کا مسئلہ) تو معلوم ہو جاتا ہے کہ سماجی اداروں کی جکڑ بندی کی وجہ سے وہ نہیں ہوا جس کی روح اسلام متقاضی ہے۔ انسان کی بدقسمتی یہ ہے کہ وہ بالفطرت مثالیت پسندی پر مائل رہتا ہے اور وہ یہ حقیقت بھول جاتا ہے کہ تخیلات کے مثالی نمونے یا آئیڈیل کو حقیقت کا جامہ پہنانے میں اکثر ناکامی اور مایوسی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ سماجی اصلاحیں عام طور پر وہ کوششیں ہوتی ہیں جو اس آئیڈیل یا مثالی نمونے کو حقیقت کا جامہ پہنانے مگر اس مایوسی سے بچنے بچانے کے لیے کی جاتی ہیں۔ لہذا میرے خیال میں ایسی اصلاحیں جن سے اسلامی روح کو حقیقت کا جامہ پہنانے میں مدد ملے ان سے اسلام اور زیادہ نکھرے گا اور وہ اور زیادہ موثر و مفید ہو جائے گا۔ پھر یہ ایک مسلمہ حقیقت بھی ہے کہ مذہبوں کو محض تصوراتی اور فکری تبدیلیوں کے مقابلے میں رویوں کی تبدیلی سے بہت تقویت ملتی ہے اور اس سے ان کی اہمیت اور زیادہ ہو جاتی ہے۔ یہ بات موخرالذکر تبدیلیوں کی اہمیت کو کم کرنے کے خیال سے نہیں کہی گئی بلکہ اول الذکر کی اہمیت جتانے کے لیے کہی گئی ہے۔ وہ لوگ جو انسان کے سماجی رویوں کے علوم سے واقفیت نہیں رکھتے وہ محض تصوراتی تبدیلیوں ہی تک اپنا دائرہ محدود رکھتے ہیں حالانکہ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے

طبقۂ اشرافیہ اور تعلیم یافتہ لوگوں کے مقابلے میں سیدھے سادے غیر تعلیم یافتہ اور اقتصادی اعتبار سے پسماندہ لوگوں کی فکر کی تشکیل جدید اور اس میں تبدیلیوں کے مسئلے کی جداگانہ نوعیت ہے اور اس کے ابعاد مختلف ہیں۔ اس لیے یہ سیمینار جس مسئلے پر غور کرنے کے لیے کیا گیا ہے اس پر غور کرتے وقت میرے خیال میں اس اہم حقیقت پر بھی غور کرنا ضروری ہے جسے اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

اس پورے مقالہ سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ اس میں جو انداز نظر اختیار کیا گیا ہے اور جن باتوں کی طرف توجہ دلائی گئی ہے وہ دوسروں سے مختلف ہیں۔ اپنے ماحول کی وجہ سے ایسا ہونا ناگزیر بھی تھا۔ لیکن اپنی دانست میں میں نے زیر غور مسئلے کے سماجیاتی پہلو کو آپ کے سامنے خاطر خواہ پیش کر دیا ہے اگر اس میں کوئی کمی ہے تو وہ میری اپنی ہے، اس شعبۂ علم کی نہیں جس سے میرا تعلق ہے۔

غیاث الدّین اڈلغی

فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید اور اتحاد بین المذاہب

اس مقالے میں آپ کی توجہ، میں جس امر کی طرف مبذول کرانے کا خواہش مند ہوں، وہ یہ ہے کہ ہم جن امور پر غور کر رہے ہیں، ان کے سمجھنے میں بڑی حد تک اس بات سے بھی مدد مل سکتی ہے کہ ہم مختلف مذاہب کا اور خاص طور پر مسیحیت کا اور اس کے تطوّر کی تاریخ کا بھی مطالعہ کریں۔ کیونکہ مسیحی دنیا پر بھی وہ دور آچکا ہے جس سے مسلمان اب دوچار ہو رہے ہیں۔ بڑی حد تک ان کے مسائل بھی وہی رہے ہیں، جو اس وقت آپ کے ہیں۔ اگر ہم یہ جانیں کہ ان مسائل کے حل کی تلاش میں عیسائیوں نے کیا کیا طریقے اپنائے تھے، کس نہج پر غور و فکر سے کام لیا تھا، کن کن مقامات پر انھیں راہِ صواب ملی، کہاں کہاں ان سے لغزشیں ہوئیں اور ان لغزشوں کے کیا کیا اسباب تھے؟ غرض کہ ان جیسی باتوں کا جاننا ہمارے لیے مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ اس لیے ان صفحات میں خصوصی طور پر میں اس بات پر زور دوں گا کہ مسیحیوں اور مسلمانوں کے تعلقات میں استواری پیدا کی جائے۔ کیونکہ تشکیل جدید کا وہ اہم پہلو جسے اتحاد بین المذاہب کہا جا سکتا ہے، اس وقت بہت ضروری ہے۔

آج کے اس اعلیٰ فنی دور میں، جب کہ حدود و فاصلے کوئی معنیٰ نہیں رکھتے، اہلِ مذاہب میں تفریق کی بھلا کیا اہمیت رہ جاتی ہے! اہلِ مذاہب کو نہایت سنجیدگی سے اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ دُنیا کے عظیم مذاہب اسلام و مسیحیت باہمی اختلافات کو بھول کر لادینی کے اثر کو ختم کرنے کے لیے باہم متحد ہو جائیں۔ اس مسئلے پر ہمارا ملک بطور ایک رہنما کے، ایک اہم کردار ادا کر سکتا ہے، کیوں کہ اخلاقی و روحانی اقدار کو جو وقعت اس ملک میں حاصل رہی ہے، وہ اپنی مثال

خود آپ ہے۔

اس سلسلے میں ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ آپ حضرات غیر قوم و مذہب والوں کے ساتھ حسنِ معاشرت اور حقوق عامہ سے متعلق احکام کی تلاش کریں. ضرورت اس بات پر غور کرنے کی ہے کہ آیا مذہب اسلام انصاف کی ترازو میں غیر لوگوں کو مساوات کا درجہ نہیں دیتا؟ کیا اس نے مذہبی آزادی بھی صرف اپنے واسطے مخصوص کر رکھی ہے؟ کیا مسلمان دوسرے مذہب کے پیروؤں کو حقیر جانتے ہیں؟ غرض کہ بہتیرے اس طرح کے سوالات ہیں، جن کا واضح حل ہونا چاہیے۔

اسلامی تاریخ کے اوراق میں بھی دوسری تاریخوں کی طرح غیر لوگوں سے منافرت کی مثالیں ملیں گی، خصوصاً دورانِ جنگ میں لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ حالتِ جنگ میں انسان غصے کے بس میں ہوتا ہے اور جائز و ناجائز کی تمیز کر نہیں پاتا، اس لیے افراط و تفریط اور ناانصافی و ظلم تو اُس وقت ہوتا ہی ہے۔ لیکن ضرورت تو اس بات کے دیکھنے کی ہے کہ 'حالتِ امن' میں اور 'اہل الصلح' کے ساتھ کیسا برتاؤ ہو؟ اور غیر مذہب والوں کے ساتھ رہ کر کس طرح کی زندگی بسر کی جائے؟ اس لیے ضرورت آج اس امر کی متقاضی ہے کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کی باہم معاشرت کی نسبت، مذہب اسلام کی تعلیم کی، خدا اور رسول کی اور خلفا کے طرزِ عمل کی سند پر دوبارہ تفتیش کی جائے۔

اس سلسلے میں بھلا میں کیا عرض کر سکتا ہوں اور میری رائے کی کیا وقعت! پھر بھی اس بات کے پیش کرنے میں، مَیں ذرا بھی ہچکچاہٹ نہیں محسوس کرتا کہ کتب الہامیہ، توریت، انجیل و قرآن سب ایک ہی مبارک و مقدس سرچشمے کے فیضان ہیں۔

نہ صرف یہ بلکہ مذاہب اسلام و مسیحیت کے بانیوں میں وہ حسبی و نسبی تعلق ہے جو کسی صورت میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا۔ دونوں سلسلے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم پر منتہی ہوتے ہیں۔ دونوں خلیل اللہ کے دو جگر گوشے ہیں۔ دونوں سے خدا کے وعدے ثابت ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔

اسلام و مسیحیت دونوں صرف ایک خدا کی پاک ذات کو ہی قابلِ پرستش بتاتے ہیں۔ یہ ایک مضبوط اساس ہے، دونوں گروہوں کی۔

قرآن شریف نے سیدنا عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے مذہب و اُمت کی، یہود و مشرکین

کے مقابلے میں پوری پوری حمایت کی ہے۔ عیسائی ایمانداروں کو قرآن شریف نے خداترس و زاہد تسلیم کیا ہے۔

حضرت پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو ہر ایک تکلیف شرعی سے معاف رکھنا اور ہر مکروہ کے مقابلے میں، اپنی ذاتِ اقدس اور مسلمانوں کی طرف سے حفاظت و حمایت کی پالیسی کو اپنانا، اور قرآن کی ہدایت کے مطابق مسلمانوں کے ساتھ دوستی کے لیے عیسائیوں کا شایاں اور قریب تر ہونا —— یہ تمام امور ایک بڑی عمیق یگانگت پر دلالت کرتے ہیں، نہ کہ منافرت و مغارقت پر!

اس لیے مناسب تو یہ تھا کہ ان دو مثالی حضرات کے پیرو بھی ایک دوسرے کے ساتھ برادرانہ سلوک کرتے۔ لیکن واحسرتا! ہم نے محض اپنی جہالت، عداوت آزپروری، ملک گیری، قوم پرستی اور سیاسی منازعات اور اقتصادی محاربات کی وجہ سے اس برادرانہ سلوک کو معاندانہ روش میں تبدیل کر دیا ہے۔ مناسب تو یہ تھا کہ ابراہیمؑ کے یہ نام لیوا باہم متحد ہو کر دنیا میں مرضیِ ربانی کو پورا کرتے۔ خلیل اللہ کے مجسم پیغام بن جاتے، خداپرستی کا اعلان کرتے۔ صلح و سلامتی کے علم بردار بنتے، دنیا میں حقیقی تہذیب کی منادی کرتے اور تزکیہ نفس و عرفانِ الٰہی کا درس دیتے۔ لیکن ہم نے ان امور کا مطلق لحاظ نہیں رکھا اور یوں سنتِ ابراہیمی سے روز بروز کوسوں دور ہوتے گئے، حتیٰ کہ اب حال یہ ہے کہ دونوں مذاہب کے پیرووں میں اس حد تک مغایرت و منافرت پیدا ہو گئی ہے کہ ایک دوسرے کو پہچاننے تک کے رَوادار نہیں!

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مبعوث ہوئے، تو آپ نے بحکمِ الٰہی یہودی و عیسائی اور صابئی کو نہ صرف حق پر قائم کہا، بلکہ ان کو اپنی اطاعت مذہبی سے بھی مستثنیٰ کیا اور علی الاعلان فرمایا کہ:

"بے شک وہ جو ایمان لے آئے ہیں اور وہ جو یہودی ہیں اور وہ جو نصاریٰ (مسیحی) ہیں اور وہ جو صابئی ہیں، ان میں سے ہر وہ شخص جو اللہ پر اور یوم آخر پر ایمان رکھتا ہے اور عمل صالح کرتا رہتا ہے —— تو ایسے لوگوں کے لیے ان کے رب کے پاس اجر ہے ان کے لیے۔ نہ تو ان پر خوف کا تسلط ہوگا، نہ وہ غم زدہ ہی ہوں گے۔" (القرآن، البقرہ ۶۹)

بائبل میں بھی یوں مرقوم ہے:-

"خدا کسی کا طرفدار نہیں، بلکہ ہر قوم میں جو اس سے ڈرتا ہے اور راست باز ہے، وہ اس کو پسند ہے۔" بائبل، اعمال الرسل باب ۱۰۔ آیت ۳۵)۔

چنانچہ آں حضرتؐ نے مذاہب مافوق کو نہ صرف ماجوز من اللہ کہا، بلکہ مسیحیوں کی تو خاص طور پر تعریف فرمائی ہے اور ان کو مسلمانوں کا دوست بتلایا اور بحکم خداوندی یوں فرمایا:-

تم ایمانداروں سے مودت و دوستی میں قریب تر ان کو پاؤ گے جو خود کو نصاریٰ کہتے ہیں، اس لیے کہ ان میں قسیس و رہبان، حلیم و فروتن لوگ پائے جاتے ہیں۔

(القرآن ۵: ۸۳)۔

آں حضرتؐ نے صرف مسیحیوں کی تعریف ہی نہیں فرمائی، بلکہ آپ کو ان پر کامل اعتماد بھی تھا جس کا ثبوت اس واقعے سے مل جاتا ہے کہ —— جب آپ پر اور آپ کے متبعین پر مشرکینِ مکّہ کی طرف سے جور و تعدی ہونے لگی، اور ان پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا گیا تو آپ نے ان کو ایک عیسائی بادشاہ کی زیرِ حفاظت رہنے کے لیے حبش روانہ فرمایا جو آج تک تاریخ میں ہجرتِ حبش کے نام سے مشہور ہے۔

حضرت ام سلمہ راوی ہیں کہ "بادشاہ کے جوار میں ہم امن و عزّت کے ساتھ رہے۔ ایک مرتبہ اسی اثنا میں شاہ حبش سے ایک مخالف قوم کی لڑائی چھڑ گئی تو مہاجرین صحابہ نے بادہ شاہ کی طرف سے جنگ میں شرکت کی درخواست کی۔ بادشاہ نے یہ کہہ کر ان کو روکا کہ "تم تو ہمارے مہمان ہو" سارے مہاجرین اس جنگ میں شاہ حبش کی فتح کی دعا کرتے رہتے اور ان کو اس فتح سے اس قدر دلچسپی تھی کہ حضرت زبیر بار بار میدانِ جنگ کی طرف جاتے اور خبر لاتے رہتے، حتیٰ کہ ایک دن فتح کی خوش خبری لے آئے

آں حضرتؐ کا طریقہ تھا کہ جب کبھی آپ سے عیسائیوں کو ملنے کا اتفاق ہوتا تھا تو آپ ان سے اجنبیانہ طور پر نہیں بلکہ دوستانہ اور برادرانہ طریقے سے ملتے تھے اور ان کی انتہائی عزت کرتے تھے۔ ایک موقع پر جب آپ کے پاس نجران سے عیسائیوں کا ایک وفد آیا تو آپ نے خاص اپنی مسجد میں انھیں ٹھہرایا اور انھیں وہیں عبادت کر لینے کی بھی اجازت دی۔" (زاد المعاد جلد ۲ صہ ۳۵)

اہل کتاب کے ساتھ کھانے پینے اور مناکحت کو بھی قرآن نے جائز رکھا ہے (قرآن ۵:۵) آپ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شان اور آپ کی توصیف و تعریف میں بحکم الٰہی ایسے کلمات ارشاد فرمائے ہیں جو بعض اعتبارات سے انجیل کے کلمات سے بڑھ چڑھ کر ہیں۔ آپ نے حضرت مریم صدیقہ کی عصمت اور روح القدس کے نفخ سے حاملہ ہونے کو صریح الفاظ میں تسلیم فرمایا حضرت عیسیٰ کو المسیح مانا اور کلمۃ اللہ، آیۃ للعالمین، "وجیھاً فی الدنیا والآخرۃ،" "وانہ لعلم للساعۃ،" "مرفوع الی اللہ" اور قرب قیامت میں پھر آنے والے تسلیم ہی نہیں کیا، بلکہ ہر ایک مسلمان کو ان باتوں پر ایمان لانے کا حکم بھی دیا ہے۔

ہجرت حبشہ کے بعد، شام عراق کی اسلامی فتوحات کے بعد پھر قرب تعلق پیدا ہوا۔ قرآن کی تعلیم و شہادت مودت، او میں آرام و آزادی یہ دو ایسے امور تھے کہ مسلمانوں نے مسیحیوں کو کشادہ دلی کے ساتھ دینی و دنیوی آزادی دی، امن سے رکھا اور ان کے علما و مشائخ کے ساتھ رعایتیں کیں، انھیں عزت دی، خدا کے رسول نے انھیں جنگی قوانین سے مستثنیٰ کر دیا، گرجے کی ہر چیز کو وہی مقام دیا جو مسجد کی ہر چیز کو تھا۔ امن کے ہر معاہدے کو قائم رکھنے کی تاکید کی۔ "صلح" کے نام کو تو خلفائے راشدین نے اس قدر وقعت دی کہ محکوم مسیحیوں کے وعدے و معاہدے کو بھی اپنے معاہدوں کے مثل پختہ و نافذ قرار دیا اور ان کے شرط نامہ صلح میں یہاں تک لکھ دیا کہ —— اگر تم کسی دشمن کو اپنے امن میں لے کر صلح کرو گے تو تمھاری صلح و وعود و عہود کی پابندی ہر مسلمان پر واجب ہوگی۔

رسول اللہ صلعم نے تو وفات کے وقت جہاں اہل بیت کی رعایت کی وصیت فرمائی تھی، یہ بھی حکم دیا تھا کہ "اھل الذمۃ" کے معاملے میں میری سفارشوں کا خیال رکھنا ان کے ساتھ نیکی و بھلائی سے پیش آنا اور معاہدوں کی پابندی کرنا۔

اسلام نے بہت سے حقوق مسیحیوں کو ایسے دیے ہیں جو دوامی ہیں۔ مثلاً اگر کوئی دشمن مسیحیوں پر حملہ کرے گا تو ان کی طرف سے مدافعت کی جائے گی۔ ان کو ان کے مذہب سے برگشتہ نہ کیا جائے گا۔ جزیہ خود محصّل آکر لے جائے گا، انھیں تحصیل دار کے پاس نہ جانا پڑے گا، یہ ایک بڑا اعزاز تھا۔ ان کی جان، اموال، قافلے اور کاروانِ تجارت، زمینیں اور تمام دیگر مقبوضات محفوظ رہیں گے۔ رہبان و روحانی پیشوا اپنے اپنے عہدوں پر بدستور برقرار رہیں گے۔ جلیبوں اور

مجسموں کو نقصان نہ پہنچایا جائے گا۔ ان سے عشر نہ لیا جائے گا۔ ان کے ملک میں فوج نہ بھیجی جائے گی۔ جو مذہب و عقیدہ پہلے سے تھا بدستور رہے گا۔ کوئی بھی حق جو پیشتر سے انھیں حاصل تھا، زائل نہ ہوگا، جو لوگ اس وقت موجود نہیں، یہ احکام ان کو بھی شامل ہوں گے … وغیرہ۔

فتوح البلدان اور امام ابو یوسف کی کتاب 'الخراج' اس امر پر بخوبی روشنی ڈالتے ہیں۔

خود حضورؐ نے فرمایا کہ کتابیہ بیویوں کو ان کے مذہب تبدیل کرنے پر جبر نہ کرو۔ اور ان کی عبادت میں حرج نہ پیدا کرو بلکہ ان کو گرجے جانے میں مدد دو! یہ رشتہ تو تب ہی قابلِ عمل ہو سکتا ہے جب پہلے سے اتحاد و تعلق ہو۔

ہدایہ کے مصنف نے باب الوصیۃ میں امام ابو حنیفہ کا یہ مذہب نقل کیا ہے۔

"ہمیں یہی حکم دیا گیا ہے کہ ہم مسیحیوں وغیرہ غیر مذہب والوں کو ان کے مذہب پر آزاد چھوڑ دیں اور مذہبی معاملات میں دست اندازی نہ کریں۔" ایسے احکام و مثالیں کتب سیر و تواریخ میں بہت ملتی ہیں۔

امام بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا ہے کہ ابو موسیٰ اشعری نے کسی مسیحی کو خط میں اول سرنامہ پر سلام لکھا۔ ایک شخص پوچھ بیٹھا کہ حضرت آپ ایک عیسائی کو سلام لکھتے ہیں۔ انھوں نے جواب دیا۔ اس نے بھی تو مجھے سلام لکھا تھا اس لیے مجھے بھی واجب ہوا کہ اس کو سلام لکھوں۔ حسب ارشاد قرآن مجید ——— واذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا او ردوھا۔"

یعنی جب کوئی تم کو سلام کرے، تو تم اس سے بہتر الفاظ میں جواب دو، یا وہی الفاظ دہرا دو۔

اس بحث میں امام صاحب نے لکھا ہے کہ عبداللہ ابن عباس یعنی امام المفسرین کا قول ہے کہ اگر فرعون مجھ کو کہے کہ بارک اللہ فیک تو میں جواب میں کہوں گا "وفیک"!

نفاق سے تو دنیا میں فساد و بدنظمی پیدا ہوتی ہے اور امن مفقود ہو جاتا ہے۔ مذاہب اسلام اور مسیحیت، مسلمانوں اور مسیحیوں کو عام طور پر سب کے ساتھ نیکی اور بھلائی کرنے کی تعلیم دیتے ہیں اور یہ، جیسے روحانی دنیا کے واسطے سیدھے راستے ہیں، جسمانی دنیا کے لیے بھی سیدھے راستے ہیں۔ مسلم اور مسیحی بہت سی بنیادی اور ایمانی باتوں میں ہم عقیدہ ہیں۔ اس لیے اس دنیا میں اتحاد کے

جتنے قریب وہ ہو سکتے ہیں اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ آج کے دور میں خدمتِ خلق جتنی اہمیت رکھتی ہے اور کوئی مذہبی عمل وہ اہمیت نہیں رکھتا۔ پھر اگر یہ خدمت ایمان باللہ اور الخلق عیال اللہ کی بنیاد پر کی جائے تو اس سے زیادہ خوبصورت اور کیا چیز ہو سکتی ہے۔ اسلام و مسیحیت، دونوں ہی مذاہب میں انسان کی بڑی وقعت ہے اور اس کی خدمت کو بڑا درجہ ہے۔ خدمت انسانی کی وقعت کا اندازہ آپ حضرت مسیحؑ کے قول اور آں حضرتؐ کے اس قول سے بخوبی لگا سکتے ہیں۔

انجیلی اقتباس یوں ہے :۔ آخرت میں بروز انصاف، جب کہ ساری قومیں دائیں و بائیں جمع کی جائیں گی تو مسیح بادشاہ اصحاب الیمین (دائیں بازو والوں سے) فرمائے گا کہ ـــــ آؤ میرے، باپ کے مبارک لوگو! جو بادشاہی بنائے عالم سے تمھارے لیے تیار کی گئی ہے اس کو میراث میں لو۔ کیوں کہ میں بھوکا تھا تم نے مجھے کھانا کھلایا، میں پیاسا تھا تم نے مجھے پانی پلایا، میں پردیسی تھا تم نے مجھے اپنے گھر میں اُتارا، ننگا تھا تم نے مجھے کپڑا پہنایا، بیمار تھا تم نے میری خبر لی، قید میں تھا تم میرے پاس آئے۔

تب راست باز لوگ جواب میں کہیں گے ـــــ اے خداوند، ہم نے کب بھوکا دیکھ کر کھانا کھلایا یا پیاسا دیکھ کر پانی پلایا، ہم نے کب تجھے پردیسی دیکھ کر گھر میں اُتارا، یا ننگا دیکھ کر کپڑا پہنایا، ہم کب تجھے بیمار یا قید میں دیکھ کر تیرے پاس آئے؟

بادشاہ جواب میں ان سے کہے گا۔ میں تم سے سچ سچ کہتا ہوں کہ جب تم نے میرے ان سب سے چھوٹے بھائیوں میں سے کسی کے ساتھ یہ سلوک کیا تو میرے ہی ساتھ کیا!

پھر وہ اصحاب الشمال یعنی بائیں بازو والوں سے خطاب کر کے کہے گا:۔

اے ملعونو! میرے سامنے سے اس ہمیشہ کی آگ میں چلے جاؤ جو ابلیس اور اس کے متبعین کے لیے تیار کی گئی ہے ـــــ کیوں کہ میں بھوکا تھا تم نے مجھے کھانا نہ کھلایا۔ پیاسا تھا تم نے مجھے پانی نہ پلایا، پردیسی تھا تم نے مجھے گھر میں نہ اُتارا، ننگا تھا تم نے مجھے کپڑا نہ پہنایا! بیمار تھا اور قید میں تھا تم نے میری خبر نہ لی تب وہ بھی جواب میں کہیں گے۔

اے خداوند! ہم نے کب تجھے بھوکا پیاسا یا پردیسی یا ننگا یا بیمار یا قید میں دیکھ کر تیری خدمت نہ کی؟

اس وقت وہ ان سے جواب میں کہے گا۔ میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ جب تم نے ان سب سے چھوٹوں میں سے کسی کے ساتھ یہ سلوک نہ کیا تو میرے ساتھ نہ کیا۔

اور یہ ہمیشہ کی سزا پائیں گے۔ مگر راستباز ہمیشہ کی زندگی۔"

(متی ۲۵: ۳۱-۴۶)

بالکل اسی مفہوم کی اور قریب قریب انھیں الفاظ میں آں حضرت صلعم کی ایک حدیث بھی ہے جو مسلم میں فی فضل عیادۃ المریض کے باب کے تحت آئی ہے:-

قرآن مجید میں دو ایک واقعات ایسے مذکور ہوئے ہیں جن سے بعض یہ سمجھتے ہیں کہ آخری دور میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسیحیوں سے بدظن ہو چکے تھے اور آپ کے زاویۂ عاطفت میں تغیر آچکا تھا۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان واقعات پر بھی ایک نظر ڈالی جائے۔ ان میں سے ایک سورہ مائدہ (۵: ۷۳) کی وہ آیت ہے جس میں ایک گروہ کو کافر کہا گیا ہے، جو کہتے تھے کہ خدا تین میں کا ایک ہے۔ اگر قرآن مجید نے ایسے جاہلوں کو جو تین خدا مانتے تھے یا خدا کی ذات کو تین حصوں میں تقسیم کرتے تھے کافر کہا، تو بہت اچھا کیا کیوں کہ ایسا عقیدہ رکھنے والے کافر ہی ہیں۔ پس آں حضرتؐ نے ان کو اپنی طرف سے کافر نہیں کہا بلکہ انجیلی تعلیم کے مطابق کافر کہا اور بجا کہا۔

پھر ایک اور واقعہ کی طرف سورہ مائدہ کی ایک اور آیت (۵: ۵۶) اشارہ کرتی ہے، جس میں مسلمانوں کو یہ ہدایت دی گئی ہے کہ وہ یہودیوں اور عیسائیوں کو دوست نہ ٹھہرائیں۔ اس آیت سے یہ سمجھنا کہ تمام عیسائیوں کے حق میں یہ حکم ہے، تعلیم اسلام اور اسلام کی تاریخ سے ناواقف ہونے کی دلیل ہے۔ لیسوا سواء من اھل الکتاب .... والی آیت میں صاف صاف فرما دیا ہے کہ اہل کتاب میں سب ایک جیسے نہیں۔ ایک اُمت ایسی بھی ہے جو آیات الٰہیہ کی مسجدوں میں پڑے رہ کر راتوں رات تلاوت کرتی رہتی ہے۔ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی، اچھے کاموں کی سعی و تلقین کرتی اور بُرے کاموں سے روکتی رہتی ہے۔ خود بھی نیک کاموں کا وقت آئے تو دوڑ پڑتی ہے۔ یہ وہ ہے جو نیک بندوں میں داخل ہے۔ ایسے لوگ، نیکی کسی طرح بھی کریں، یہ ہرگز نہ ہوگا کہ ان کی نیکی کی قدر نہ کی جائے۔"

درحقیقت اُس آیت (۵: ۵۶) میں ان عیسائیوں کی دوستی کی ممانعت کر دی گئی تھی، جو درپردہ

بت پرست اور مشرکین عرب سے ملے ہوئے تھے۔ اور محض سراغ رسانی کی غرض سے مسلمانوں سے دوستی گانٹھتے تھے جو ایک نازیبا حرکت تھی۔ اگر یہ ثابت بھی کیا جا سکے کہ اسلام مسیحیت کا مخالف ہے، تب بھی مسیحیوں کا یہی فرض ہے کہ وہ بت پرستوں اور مشرکوں کے مقابل، اسلام کی مدد کریں۔ عیسائیوں کو تو اس واقعہ سے سبق لینا چاہیے کہ نبوت کے نویں سال جب روم کی مسیحی سلطنت اور ایران کی آتش پرست سلطنت کے درمیان لڑائی ہوئی تو عرب کے مشرکین یہ چاہتے تھے کہ ایرانی غالب ہوں، کیوں کہ وہ بھی مشرک ہی تھے۔ اس وقت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکے میں تشریف رکھتے تھے۔ آپ اور کل مسلمان یہ چاہتے تھے کہ روم کی مسیحی حکومت ہی ایران پر غالب آئے کیوں کہ وہ اہل کتاب تھے۔ مگر ہوا یہ کہ ایران کو غلبہ ہوا اور مشرکین کی خوشی کی کوئی انتہا نہ رہی۔ یہ فتح ان کے لیے باعثِ طنز و تفاخر بن گئی۔ مسیحیوں کی اس شکست سے مسلمان غمگین ہوئے اور مسلمان بھی کیسے، خود رسول اللہؐ اور ابوبکر صدیقؓ جیسے۔ اس پر آں حضرتؐ کی غیرت ابراہیمی جوش میں آئی اور مسلمانوں کو بشارت دی کہ ایرانیوں کی یہ فتح مندی عارضی ہے۔ اور چند سال کے بعد پھر مسیحی غالب ہوں گے۔ اور قرآن مجید کی سورۂ روم کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں اُبی ابن خلف اور حضرت ابوبکرؓ میں تو اس پیش گوئی پر بمرضی رسول خدا، سو سو اونٹوں کی شرط بندھ گئی جسے حضرت صدیقؓ نے بعد میں جیت بھی لیا تھا اور آں حضرتؐ کے مشورے سے وہ سب کے سب اونٹ مساکین میں تقسیم کر دیے گئے۔

(تیسرا قابلِ ذکر واقعہ، جس کی طرف اس ضمن میں اشارہ کیا جا سکتا ہے وہ سورہ توبہ کی ۳۴ ویں آیت میں مندرج ہے جس میں یہودیوں کے ان احبار کو اور عیسائیوں کے اُن راہبوں کو جو ناجائز طور پر لوگوں کو لوٹ لیتے تھے، بُرا کہا گیا ہے۔ اگر وہ فی الحقیقت ایسے ہی تھے تو بے شک قابلِ ملامت تھے! اب اس قسم کے لوگوں کے ملامت کیے جانے سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ کل قوم کو ملامت کی گئی ہے۔ حضرت مسیحؑ نے خود مرات و مرات ایسے لوگوں کو ہدفِ ملامت بنایا ہے۔

آں حضرتؐ کی مخالفت میں ایسے لوگوں نے جو طریقہ اپنایا تھا وہ ازبس گمراہ کن تھا۔ آں حضرتؐ تو یہ کہتے ہوئے آئے کہ:

قولوا آمنا باللہ وما انزل الینا وما انزل الیٰ ابراہیم و اسمٰعیل واسحٰق ویعقوب والاسباط وما اوتی موسیٰ و

کہو کہ ہم اللہ پر ایمان لائے۔ اور جو کچھ ہم پر اور جو کچھ ابراہیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب اور

عیسیٰ وما اوتی النبیون من ربھم لا نفرق بین احد منھم ونحن لہ مسلمون!

(۲ : ۱۳۶)

ان کی اولاد پر نازل کیا گیا اس پر ایمان لائے۔ اور جو کچھ موسیٰ، عیسیٰ اور دوسرے انبیا کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا ہوا ہے اس پر ایمان لائے۔ ہم ان میں کوئی تفریق نہیں کرتے اور ہم خدا کے فرماں بردار ہیں۔

لیکن اہل کتاب تھے کہ آپ کے بالمواجہہ تو یہ کہتے پھرتے تھے کہ : تو جھوٹا ہے، تو مفتری ہے، تو پاگل ہے، تو لالچی ہے، تو یہ ہے اور تو وہ ہے۔ اور ان سب سے زیادہ قابل نفریں طریقہ جس کو انھوں نے اختیار کیا تھا یہ تھا کہ مشرکین عرب سے مل مل کر آں حضرتؐ اور آپ کے متبعین کو ایذا پہنچاتے تھے۔ اور جس کا نتیجہ یہی ہوتا تھا کہ بالآخر آں حضرتؐ یہی حکم دے دیتے کہ ان سے مسلمان دوستی نہ کریں۔ مکّہ کے عیسائیوں کی اس نازیبا روش کو دیکھ دیکھ کر یقیناً ہر ایک مسلمان کے دل میں ان عیسائیوں کی طرف سے نفرت وحقارت کا پیدا ہونا لازمی تھا۔ وہ ان حقارت آمیز کلمات کو زہر کے گھونٹ کی طرح پی کر رہ جاتے ہوں گے۔ کیوں کہ آنحضرتؐ کے بالمقابل وہ حضرت عیسیٰؑ یا کسی دوسرے نبی کو کچھ سخت وسست نہیں کہہ سکتے تھے۔ اگر وہ اس سب وشتم کا معاوضہ سب وشتم سے دیتے تو بالضرور آں حضرتؐ ان کو اسلام سے خارج کرتے یا سنگ سار کرتے یا قتل کا حکم دیتے! لہٰذا اس کے سوا اور کوئی چارا نہ تھا کہ وہ اس قسم کے اہل کتاب کو جہاں پائیں، وہیں قتل کر دیں۔

اگر یہ معاملہ اس سے آگے نہ بڑھتا تو غنیمت تھا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جس امر کا صرف دست وزبان پر مدار تھا، اب قلم کی نوک سے کاغذ کے صفحوں پر اس طرح برسنے لگا کہ جو کچھ بھی طرفین کی صلح وسلامتی کے مواد باقی رہ گئے تھے، وہ ان سب کو خس وخاشاک کی طرح فنا کے گھاٹ کی طرف بہا لے گیا۔ خلیفہ ہارون رشید کے عہد سے لے کر آج تک دونوں فریق کی جانب سے جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں، اگر ان کا استقصا کیا جائے، تو یقیناً دنیا میں کوئی ایسا معیوب لفظ نہیں مل سکے گا جو ان کتابوں میں موجود نہ ہو۔ طرفین کے ان مباحثین ومناظرین کی بدولت، آج مسلمانوں اور عیسائیوں کی یہ کیفیت ہے کہ ایک دوسرے کی بیخ کنی میں کوتاہی نہیں کرتے، حالانکہ دونوں کو ان کے مذہب نے اس کج بحثی سے روکا ہے۔ قرآن شریف کا صاف صاف حکم ہے :

ولا تجادلوا اهل الکتب الا بالتی هی احسن۔ اہل کتاب سے جھگڑا نہ کرو، مگر اچھے انداز میں۔

(عنکبوت ۲۹ آیت ۴۶)

بائبل کا حکم ہے کہ:۔

"تمہارا کلام ہمیشہ پُر فضل و تمکین ہو کہ تمہیں ہر شخص کو جواب دینا آجائے۔ جواب دینے کے لیے ہر وقت حلم اور خوف خدا کے ساتھ مستعد رہو۔"

کلس ۴/۶، ۲/۱۶، پطرس ۳: ۱۵

غرض کہ اس مختصر مگر روح فرسا داستان کے دوہرانے سے میرا مدعا یہ ہے کہ خدا کا وہ وعدہ جس کا اس نے ہمارے جدّ اعلیٰ حضرت ابراہیمؑ سے ذکر کیا تھا اس وقت تک تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا ہے، جب تک کہ عیسائی اور مسلمان گذشتہ را صلوات کہہ کر آیندہ کے لیے باہم کوئی لائحہ عمل یا پالیسی نہ مرتب کریں۔ دونوں فریق ان امور سے احتراز کریں، جن سے خواہ مخواہ کی رنجش پیدا ہوتی ہے۔ ایک دوسرے کے بزرگوں کا احترام ملحوظ رکھیں۔ جب باہم کسی خاص مسئلے پر تبادلہ خیالات ہو، تو اس طرح پر ہو کہ تیسرا شخص یہ سمجھے کہ دو حقیقی بھائی کسی امر کا تصفیہ کر رہے ہیں۔ گفتگو کریں بھی تو اصول پر کریں۔ فروعات سے قطعاً احتراز کریں اور متفقہ امور پر جو ایک دو نہیں بہت ہیں، ایک دوسرے کے دست گیر ہوں۔ اگر ہم اس طرح متحد ہو کر اور مل جل کر کام کریں تو وہ زمانہ بہت جلد آسکتا ہے کہ ہم ہندستان کو حقیقی معنوں میں ایک مثالی اسٹیٹ دیکھیں گے اور حضرت ابراہیمؑ کی روحِ پُر فتوح کو عرش معلیٰ پر فرحاں و شاداں دیکھیں گے۔

واللہ المستعان وبہ التوفیق!

محمد رحمت علی

اسلام میں دولت کی منصفانہ تقسیم

دولت اس لیے اہم ہے کہ اس میں قوت خرید پائی جاتی ہے۔ اس سے ملک کے وسائل پر کسی بھی فرد کے خرچ یا بچت کے اختیارات کا بشکل زر اظہار ہوتا ہے۔ اگر زیادہ دولت قبضہ اختیار میں ہو تو انسان اپنی زیادہ سے زیادہ ضرورتوں کو بہتر طور پر پورا کر سکتا ہے۔ احتیاجات کے لامتناہی سلسلے کی موجودگی میں انسان کا بیشتر وقت ان کی تکمیل اور دولت حاصل کرنے کی تگ و دو میں صرف ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ احتیاجات کی تکمیل اور دولت کے کنٹرول میں گہرا تعلق ہے۔ معیار زندگی کو بلند کرنے کے سلسلے میں پیداوار میں اضافہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اس بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ بڑھتی ہوئی پیداوار سماج کے ایک چھوٹے سے گروہ کے ہاتھوں میں مرکوز ہو کر نہ رہ جائے ورنہ سماجی پسماندگی کا مسئلہ کبھی بھی حل نہ ہوگا۔ معاشی مفکرین کے نزدیک پیداوار کے ساتھ تقسیم دولت کا مسئلہ ہمیشہ اہم رہا ہے اور ہر دور، ملک اور سماج میں اس کی اہمیت کو محسوس کیا گیا۔ اور زمانی و مکانی اقدار کے مطابق تقسیم کو بہتر یا منصفانہ بنانے کی کوشش کی جاتی رہی۔ ان ہی کوششوں کے نتیجے میں انقلاب بھی آئے۔

ہم اس مفروضے کے ساتھ چل رہے ہیں کہ انسان کو احتیاجات لاحق ہوتی ہیں اور وہ ان کی تسکین کی کوشش کرتا ہے۔ اگر ہم کسی ایسے سماج کا تصور کریں جہاں

ضروریات کی تکمیل کے بجائے ان کو کم کرنے یا بالکل ہی ختم کرنے کی کوشش کی جائے تو بحث کی نوعیت بالکل مختلف ہوگی۔ دنیا میں ایسی تعلیمات بھی عام ہوئیں جن میں خواہشات کو بُرائی کی جڑ قرار دے کر ان کی تکمیل سے اجتناب کا حکم دیا گیا۔ اگر انسان نروان حاصل کرنے کے لیے بستیوں کو چھوڑ کر جنگل کا رُخ کرلے تو نہ پیداوار کوئی مسئلہ اور نہ ہی تقسیم دولت کے لیے کسی سوچ بچار کی ضرورت۔ لیکن جس نظام میں دولت کی تقسیم کی بات یہاں ہو رہی ہے وہ انسان کو زندہ رہنے، قدرتی وسائل سے استفادہ حاصل کرنے اور اپنے علم میں اضافے کے ذریعے فطری وسائل پر کنٹرول کے بڑھانے کی تعلیم دیتا ہے۔ اس نظام کی اخلاقی اور روحانی قدروں کے تحت زندگی اس دنیا میں تمام نہیں ہو پاتی بلکہ اس کا تسلسل قائم رہتا ہے۔ دنیا کو آخرت کی کھیتی بتا کر انسان کو حرکتِ مسلسل کی طرف راغب کیا گیا ہے۔ اسی لیے یہاں پیداوار اور تقسیم دونوں سے متعلق مسائل کے سلسلے میں رہنمائی ہوتی ہے تہذیب انسان کی ترقی کے ساتھ ساتھ تقسیم دولت کا موضوع اہمیت اختیار کرتا گیا۔ کسی بھی سماج میں انفرادی صلاحیتوں میں اختلاف کی بنا پر کچھ افراد کا زیادہ دولت پر قابو حاصل کر لینا فطری بات ہے۔ کمزور لوگوں کی معاشی سطح کو بلند کرنا اجتماعی ذمّے داری ہے اس سلسلے میں انفرادی اور اجتماعی دائرہ عمل میں ٹکراؤ رہا ہے۔ خاموش لیکن طویل المدت اور مسلسل ٹکراؤ یا بھیانک اور اچانک ٹکراؤ ___ نظریات کی تاریخ میں انفرادی اور سماجی ذمّے داریوں اور اختیارات کی کشمکش بہت ہی قدیم ہے۔ اور شعور کی بیداری کے بعد سے انسان کو ایک ایسے راستے کی تلاش رہی جس میں فرد اور سماج کے حقوق اور ذمّے داریوں کا ایک ایسا امتزاج پیدا کیا جائے جس سے اطمینان اور سکون کی ایک عام فضا پیدا ہو سکے۔ ان کوششوں میں مذاہب کے رول کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اسلام کی تعلیمات دنیا کے سامنے اس کا ایک بہترین نمونہ ہیں۔

تقسیم دولت میں عام طور پر آمدنی۔ ضروریات، اُجرت، منافع، امارت

اور غربت سے بحث کی جاتی ہے۔ یہ مسائل بہت ہی اہم اور پیچیدہ ہیں۔ اشتراکی ملکوں میں حکومت اس بات کی کوشش کرتی رہی ہے کہ دولت چند لوگوں کے ہاتھ میں جمع نہ ہو جائے۔ آزاد معیشت کی راہ پر چلنے والی قومیں ٹیکس اور سرکاری اخراجات میں اضافے کا سہارا لیتی ہیں۔ دونوں ہی اپنے اپنے اقدار کے مطابق معاشی انصاف کی کوشش کر رہے ہیں۔ دولت کی پیداوار میں زمین، سرمایہ اور محنت اپنا رول ادا کرتے ہیں اور پیدا شدہ دولت ان تینوں عوامل میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ تقسیم دولت کا سب سے اہم اور پیچیدہ پہلو یہ ہے کہ پیدا شدہ دولت کو ان تینوں عوامل میں کس تناسب سے تقسیم کیا جائے۔ سرمایہ دار ممالک میں قومی پیداوار کا تین چوتھائی حصہ پیداوار میں براہ راست حصہ لینے والے عامل یعنی محنت کرنے والے کو ملتا ہے اور باقی ایک چوتھائی زمیندار اور سرمایہ دار گروہ کو۔ بظاہر یہ بات بہت ہی خوش آیند معلوم ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی دل ہلا دینے والی عدم مساوات دیکھ کر ہمت پست ہو جاتی ہے۔ اشتراکی طرز فکر میں تمام پیداوار صرف محنت ہی کی کاوشوں کا نتیجہ سمجھی جاتی ہے۔

معاشی کاروبار کی آزادی کی صورت میں تقسیم دولت کی عدم مساوات کی عام طور پر چار معاشی وجوہات گنائی جاتی ہیں۔

۱۔ دولت کی عدم مساوات انفرادی صلاحیت، مہارت اور تربیت کی وجہ سے ہے۔

۲۔ دولت کی عدم مساوات محنت کرنے والوں کی سودے بازی کی صلاحیت میں فرق کا نتیجہ ہے۔

۳۔ دولت کی عدم مساوات موروثی جائیداد اور آمدنی میں فرق کا نتیجہ ہے۔ جس کی نوعیت ایک بڑے چکر "Visious Circle" کی سی ہے۔

۴۔ کم یا زیادہ آمدنی محض قسمت کے کھیل ہیں۔

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ دولت کی منصفانہ تقسیم لازمی طور پر دولت کی مساوی تقسیم نہیں ہے۔ کسی بھی قسم کے معاشی نظام میں عدم مساوات کا پایا جانا ضروری ہے۔ چاہے صلاحیت کی بنا پر ہو یا ضرورت کے پیش نظر لوگوں کی آمدنیوں میں اختلاف ہوگا۔ اگر کسی سماج میں ہم آج دولت کو مساوی طور پر تقسیم کر بھی دیں تو کچھ ہی عرصے میں یہ تقسیم پھر سے غیر مساوی ہو جائے گی۔ کیوں کہ لوگ اپنی اپنی پسند کے مطابق خرچ اور بچت کے مختلف طرز اپنائیں گے۔ بچت کرنے والوں کے پاس سرمایہ جمع ہوتا جائے گا جس سے انھیں مزید آمدنی ہوگی۔ اور ایک دو نسلوں کے گذرنے تک ان کی آمدنی میں بے پناہ اضافہ ہو جائے گا۔ اس لیے جب ہم منصفانہ تقسیم کی بات کرتے ہیں تو ہمارا مطلب مواقع اور استفادہ کی مساوات یا عدم مساوات سے ہوتا ہے۔

تمہید کے آخری حصے میں ہم یہ بتا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ سماجی مسائل کو کامیابی سے حل کرنے کا انحصار اصول، پالیسی اور پالیسی کے نفاذ پر منحصر ہے۔ اصول وہ بنیاد ہے جس کو سامنے رکھ کر کوئی پالیسی بنائی جاتی ہے جو وقتی اور مقامی حالات کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ اس کے بعد اس پالیسی کو مؤثر طور پر نافذ کرنے کا سوال رہ جاتا ہے جو اپنی جگہ بہت ہی اہم ہے۔ پالیسی بنانے اور اس کو نافذ کرنے میں اگر کوئی خامی رہ جائے اور اس کی وجہ سے نتائج خاطر خواہ نہ برآمد ہو سکیں تو اس کو اصول کی کمزوری پر نہیں محمول کرنا چاہیے۔

دولت کی تقسیم اسلامی تعلیمات کی روشنی میں

تمہیدی حصے میں دولت کی تقسیم میں مضمر معاشی اور اس سے متعلق عام معلومات اور مسائل کا مختصر جائزہ لیا گیا۔ اب یہ دیکھیں گے کہ اسلام نے آزاد معیشت کی اجازت دیتے ہوئے افراد کو سماجی ذمے داریوں کا احساس دلایا اور عدم مساوات کو کم سے کم تر کرنے کی کوشش کی۔ اور مفاد عامہ کے پیش نظر فرد کی

آزادی کو سماجی فیصلوں کے تابع رکھا گیا۔ اور تمام لوگوں کو مساوی مواقع فراہم کرنے کی مسلسل کوشش کی گئی۔

دولت کی تقسیم سے متعلق قرآن میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ

" اللہ تعالیٰ نے تم میں بعض کو بعض پر رزق میں برتری دی ہے"

سورہ ۱۶ آیت ۱۷

" ہم نے دنیوی زندگی میں ان کی معیشت تقسیم کردی اور سب کو یکساں درجے میں نہیں رکھا بعض کو بعض پر برتری دی ہے۔" سورہ ۴۳ آیت ۳۲

ان دونوں آیتوں سے یہ بات واضح ہے کہ قومی پیداوار میں کچھ لوگوں کو بوجہہ صلاحیت و استعداد، کارکردگی، سرمایہ اور نجی جائیداد کی بنا پر دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حصہ ملے گا۔ اس طرح اسلام میں تقسیم مساوی نہیں ہے بلکہ غیر مساوی تقسیم کو صلاحیت اور ضرورت کی بنا پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اسلام میں نجی جائیداد کے حق اور شخصی کاوشوں کو پیداوار دولت میں اہم سمجھا گیا ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ آمدنی اور دولت کی غیر مساوی تقسیم کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہا گیا ہے کہ

" جو رزق انھوں نے کمایا ہے وہ کچھ ان کا خلق کیا ہوا نہیں ہے اللہ ہی کا دیا ہوا ہے اور سب اس میں برابر کے حق دار ہیں۔"

اس طرح قومی پیداوار پر ان لوگوں کے حق کو بھی تسلیم کیا گیا۔ جو اپنی کسی کمزوری کی وجہ سے کام کرنے اور کمانے سے معذور ہیں۔ قدرتی وسائل جو کہ قدرت کا مفت عطیہ سمجھے جاتے ہیں ان کا پیداوار دولت میں اہم حصہ ہوتا ہے ان پر تمام شہریوں کا حق ہے۔ اس کے بعد سرمائے کے استعمال اور محنت کی کارکردگی کی وجہ سے دولت میں جو اضافہ ہوگا اس کی تقسیم غیر مساوی ہوگی۔ اسی وجہ سے کچھ لوگوں کی آمدنی کم اور کچھ کی زائد ہوگی۔ صرف کام کرنے والے شخص کے مقابلے میں جو اپنا سرمایہ بھی لگا رہا ہو اور کام بھی کر رہا ہو اس کو دو حصے

ملیں گے۔ قدرتی وسائل پر تمام لوگوں کا برابر کا حق تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ گذر بسر کی معاشی سطح ہر فرد کو حاصل ہونی چاہیے۔ اس کی فراہمی کی ذمّے داری حکومت پر ہے اور ان افراد پر بھی ہے جو اپنی کارکردگی اور سرمایہ کاری کی وجہ سے اپنی ضرورت سے زیادہ کما رہے ہیں۔ قرآن میں لوگوں کو اپنی زائد آمدنی کو خرچ کرنے کی بار بار تلقین کی گئی ہے۔ اور دولت کے ذریعے استحصال، ذخیرہ اندوزی، اجارہ داری اور ارتکازِ دولت کی سختی سے مخالفت کی گئی ہے۔ انفرادی آزادی کو ہر ہر قدم پر سماجی ذمّے داری یاد دلائی گئی ہے۔ اور ضرورت پڑنے پر سماجی مفادات کو انفرادی مفاد پر ترجیح دی گئی ہے۔ اس طرح دولت کی غیر مساویانہ تقسیم کے باوجود اسلام میں استحصال کو ختم کرنے، کمزوروں کی مدد کر کے ان کو معاشی اعتبار سے اوپر اٹھانے اور دولت کو گردش میں رکھنے کی دعوت دی گئی ہے۔ اس راستے پر چلنے سے اشیا اور خدمات ملک میں ممکنہ حد تک مساویانہ طور پر منقسم ہوتے رہیں گے۔ اونچی آمدنی والے طبقے کے لیے کہا گیا ہے کہ

"ان کے مالوں میں سائلوں اور تنگ دستوں کا حق ہے۔" اور

"وہ اپنی کمائی کا زائد حصّہ کمزوروں کو لوٹا دیں۔"

"اے محمد (صلعم) لوگ تم سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں۔ تم کہہ دو کہ والدین۔ رشتے داروں، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں پر خرچ کرو۔"

"وہ پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں کہہ دو کہ جو بھی زائد ان کے پاس ہے۔"

"اے اولادِ آدم اپنی زائد دولت کو خرچ کرو ورنہ اس سے بڑی مصیبتیں پھیل جائیں گی۔"

اوپر کے حوالوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اسلام میں زائد

کمائی کو دوسروں پر خرچ کرنے کی نہ صرف یہ کہ ترغیب دی گئی بلکہ تاکید کی گئی ہے۔ زکوٰۃ، صدقات اور مختلف مدات میں ادا کر دینے کے بعد بالآخر وہ سب کچھ تقسیم کر دینے کو احسن قرار دیا گیا ہے جو ضرورت سے زائد ہو۔ یہ مسئلہ دراصل زندگی سے متعلق نقطۂ نظر کا ہے ویسے تو دنیا کے لیے اپنی کمائی کے زائد حصے کو اس طرح بانٹ دینا مادی اقدار کی روشنی میں بے معنی معلوم ہوگا۔ اس لیے ہمیشہ حکومت کی طرف سے ٹیکس میں اضافے کے خلاف شدید جذبات کا اظہار کیا جاتا رہا اور بعض اوقات تو حکومتیں اُلٹ پلٹ بھی ہو گئیں۔ لیکن جب نہ صرف ایک ملک میں رہنے والوں کو بلکہ تمام بنی نوع انسان کو ایک ہی کنبے کے افراد قرار دیا گیا ہو تو پھر زائد آمدنی کی اس طرح تقسیم کو سمجھنے میں دشواری نہ ہوگی۔ کہا گیا کہ

"ہم نے تمھیں مرد اور عورت سے پیدا کیا۔ اور قبیلوں میں بانٹ دیا تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔"

اس طرح تمام انسانوں میں وابستگی کے اس جذبے کی تلقین کی گئی جو خاندان کے مختلف افراد میں ہوتا ہے اور ملک کی پیداوار ان میں اس طرح تقسیم ہونی چاہیے جس طرح دولت خاندان میں تقسیم ہوتی ہے۔

یورپ میں صنعتی انقلاب کے بعد پیداوار کی ٹکنک تیزی سے بدلنے لگی ان حالات میں حریت پسند گروہ اور مارکسی خیالات رکھنے والے اپنی اپنی بات کہتے ہیں۔ پہلا گروہ انفرادی آزادی۔ ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت، معاشی مسابقت اور جمہوری اقدار کی بات کرتا ہے۔ اور دوسرا ذرائع پیداوار کی اجتماعی ملکیت اور انفرادی آزادی سے انحراف کرتے ہوئے پرولتاری آمریت کے بعد تمام طبقات کے پرولتاری طبقے میں ضم ہو جانے کی بشارت دیتا ہے۔ جہاں پہنچ کر ریاست کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ ان دونوں ہی طریقوں کی بنیاد مادی اقدار پر ہے۔ ان میں روحانی قدروں کا دخل نہیں ہے۔ ان سماجوں

کی اخلاقی قدریں مسائل کو حل کرنے سے قاصر ہیں معاشی آزادی کا نتیجہ یہ نکلا کہ اجارہ داری اور بڑے بڑے کارٹیل وجود میں آئے۔ دولت کھنچ کر چند خاندانوں میں محدود ہوگئی۔ انسان اپنی صلاحیت بھر کوشش اور ذاتی محنت کے بعد بھی اونچے معیار زندگی پر نہیں پہنچ سکتا۔ صرف سرمایہ دار زیادہ سرمایے کے مالک بنتے ہیں۔ اور محنت کا حصہ نسبتاً گھٹتا جاتا ہے۔ اس کے نتیجے میں سرمایہ اور محنت میں کشمکش بڑھتی جاتی ہے۔ دوسرے نظام میں فرد کی حیثیت محض ایک مشین کے پرزے کی ہو کر رہ جاتی ہے۔

اسلام نے جو سماجی نظام پیش کیا ہے اس میں غربت کو ختم کرنے کا ایک واضح نقشہ ملتا ہے۔ معاشی اقدار محض مادی یا دنیوی نہیں ہے بلکہ اخلاقی اور روحانی ہے۔ دنیا کی فلاح اور خوشحالی کو دوسری دنیا سے مربوط کیا گیا ہے۔ فرد کو اس کے اعمال کا ذمے دار قرار دے کر انسانی تعلقات کو باہمی جذبۂ اتحاد و تعاون کی بنیاد پر استوار کیا گیا۔ فرد کو کسی طرح یہ موقع نہیں ہے کہ کمزوروں کا استحصال کر سکے اور نہ ہی سماج کے بندھنوں میں اس کی انفرادیت گم ہو کر رہ گئی ہے۔ فرد دولت یا قوت کی بنا پر ممتاز نہیں سمجھا جاتا بلکہ سماج میں بڑائی کا معیار عمل نیک اور پرہیزگاری ہے۔ اس طرح ممتاز وہ ہے جو دنیا میں رہ کر بھی دنیا سے بیگانا ہے۔ اور اپنے آرام کے لمحوں میں دوسروں کی تکلیف کا خیال رکھتا ہے۔ قدم قدم پر اللہ اور بندوں کے حقوق یاد دلا کر ایک برادرانہ اور غیر طبقاتی سماج تعمیر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان کوششوں کے بار آور ہونے کی صورت میں ایک ایسا سماج جنم لیتا ہے۔ جو فلاحی معیشت پر مبنی ہے۔ جہاں افراد اور حکومت دونوں ہی اس بات کی کوشش میں ہیں کہ نادار کی حالت بہتر ہو۔ ہر فرد کو اپنی ضروریات پوری کرنے اور اپنا معیار زندگی بلند کرنے کے لیے جدوجہد کرنے اور روزگار حاصل کرنے کا موقع ہو۔ لیکن انفرادی وجود دولت کا غلام نہ بن جائے دولت کسی خاص گروہ

میں سمٹ کر نہ رہ جائے اور بالآخر یہ کہ محنت اور سرمایہ میں صحیح توازن قائم ہو سکے۔ اس طرح اسلام کی تعلیمات تمام انسانوں کے لیے معاشی طمانیت کا باعث ہیں۔

اسلام نے فرد کو حرکت، محنت اور کوشش کی تاکید کی، رہبانیت سے ہٹ کر دولت اور خدا کی نعمتوں سے استفادہ کرنے کی پوری اجازت دی، لیکن مناسب حدود مقرر کیے۔ پچھلے مذاہب کے مقابلے میں ان میں توسیع کی مثلاً حضرت عیسیٰ کی تعلیمات میں کہا گیا ہے کہ

"تم خدا اور دولت دونوں کی خدمت یکساں طور پر نہیں کر سکتے۔"

"اونٹ کا سوئی کے ناکے سے نکل جانا اس سے آسان ہے کہ دولت مند خدا کی بادشاہت میں داخل ہو۔"

لیکن اسلام میں کہا گیا ہے کہ۔

"جو کچھ زمین میں ہے ہم نے تمھارے لیے پیدا کیا ہے۔"

"جب نماز ختم ہو جائے تو رزق کی تلاش میں اللہ کی زمین پر پھیل جاؤ۔"

"اپنے وارثوں کو مال دار چھوڑنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ انھیں نادار چھوڑا جائے اور وہ لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔"

مختصر یہ کہ اللہ کی عبادت کے بعد جائز ذرائع سے اپنا رزق کمانا ہر ایک کا فرض قرار دیا گیا۔ ایک طرف تو مالداروں کو یہ حکم ہے کہ ناداروں کو اپنے مال میں شریک سمجھو دوسری طرف حکومت کا یہ فرض ہے کہ ایک فلاحی حکومت کی حیثیت سے ان تمام افراد کا خیال کرے، جو معاشی دوڑ میں پچھڑے ہوئے ہیں۔ اور ساتھ ہی افراد سے یہ تلقین کہ انھیں محنت کر کے اپنی روزی کمانی ہے۔ اس کا مقصد سماجی ذمے داری کے ساتھ افراد میں عزّت نفس اور احساسِ خودی پیدا کرنا تھا۔ ان تعلیمات کا معاشی ترقی پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ خدا کی نعمتیں سب کے لیے عام ہیں۔ لیکن کوئی چیز خود بخود نہیں مل جاتی۔ یہ معاشیات کا بنیادی

تصور ہے کہ انسان کو کوئی شئے مُفت نہیں ملا کرتی۔ ہر چیز کی قیمت دینی پڑتی ہے۔ وقت کی شکل میں، تکان کی شکل میں اور اپنی کچھ ضروریات کی قربانی کی شکل میں۔ اگر لوگوں کو چیزیں ان قربانیوں کے بغیر مفت مل جائیں تو پھر کسی معاشیات یا معاشی نظام کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ ہر شخص اپنی صلاحیت اور اپنی استعداد کے مطابق اپنا حِصّہ حاصل کرتا ہے لیکن کوئی شخص کتنا ہی کمزور کیوں نہ ہو اس کے لیے زندگی کا سامان فراہم ہونا چاہیے۔ اگر وہ بالکل ہی کام کرنے کے قابل نہیں ہے تو پھر سماج کے متموّل افراد اور حکومت کی یہ ذمّے داری ہو جاتی ہے کہ ان کے لیے ضروریات زندگی کا انتظام کرے۔ چونکہ وسائل زندگی کو کسی خاص فرد کی ملکیت نہیں بلکہ اللہ کی دین قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے چاہے کسی نے کمایا ہو اس میں تمام لوگوں کا حق مسلم ہے۔ اس طرح سے پیداوار زیادہ سے زیادہ لوگوں میں پھیل جاتی ہے۔

اب ایک قدم اور آگے بڑھ کر دیکھیں کہ اسلام میں آمدنی اور دولت کی عدم مساوات کو تسلیم کیا گیا ہے دوسری طرف صاحب مال و جائداد کو خرچ کرنے کی تاکید کی گئی ہے۔ اور دولت کو جمع کرکے رکھنے کو بُرا کہا گیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ایک تیسری اہم بات یہ ہے کہ فضول خرچی "ConsPecious Consumption" سے منع کیا گیا ہے۔

"کھاؤ پیو اور فضول خرچی مت کرو۔" "فضول خرچ شیطان کے بھائی ہیں اس طرح آدمی بچا کر نہ رکھے خرچ کرے اور فضول خرچی بھی نہ کرے تو پھر اخراجات کے دو ہی راستے رہ جاتے ہیں۔ دوسروں کی مدد یا سماج کے دیگر افراد کو سہارا دینے کے لیے خرچ۔ یا ملک کی معاشی ترقی کے لیے سرمایہ کاری دونوں ہی صورتوں میں دولت سماج میں پھیلنے لگتی ہے۔ بند ہو کر ذخیرے کی شکل میں نہیں رہ جاتی۔ معاشی اصول کے اعتبار سے لوگوں کی قوت خرید میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور عام مانگ بڑھنے لگتی ہے۔ جو معاشی خوش حالی اور ترقی

کی ضمانت ہے۔ آج بھی قوت خرید کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کے لیے دولت کی بعض تقسیم کو بہت ہی اہم سمجھا جارہا ہے۔ فضول خرچی کا انسداد ترقی پذیر ملکوں کے لیے تشکیل اصل میں مددگار ثابت ہو سکتا ہے۔ اور ترقی یافتہ ملکوں میں لوگ بڑھتے ہوئے صرف کے چکّر سے نکل سکتے ہیں۔ معاشیین کا خیال ہے کہ کسی بھی فرد کے افادہ میں اضافہ اس وقت ممکن نہیں ہے جب تک کہ دوسرے کے افادے میں کمی نہ کی جائے۔ فلاحی معاشیات کا یہ مقصد کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کے افادے کو بڑھایا جائے ایک مثالی مقصد سمجھا جاتا ہے۔ جو حقیقت سے دور ہے۔ لیکن اگر خرچ کا وہ طریقہ اختیار کیا جائے۔ جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں تو ایک فرد کا افادہ دوسرے کا عدم افادہ نہیں ہوگا۔ بلکہ فلاحی معاشیات کی مثالی صورت حال کو حاصل کیا جا سکے گا۔

دولت کی تقسیم میں زمین کی ملکیت اور محنت کی اہمیت اہم رول ادا کرتے ہیں۔ اسلام میں زمین کے ملکیت کے حق کو تسلیم کیا گیا ہے۔ کاشت کار کو زمیندار کی زمین پر قابض ہونے کا حق حاصل نہیں ہے۔ لیکن سماجی ضرورت کے تحت حکومت انفرادی زمین کو حاصل کر سکتی ہے۔ اس کی مثال موجود ہے کہ حضرت محمد صلعم نے مختلف علاقوں کو فتح کرنے کے بعد وہاں کی زمین شرکاء جنگ میں تقسیم کر دی اور یہ تقسیم مساوی نہیں تھی۔ لیکن حضرت عمرؓ نے شخصی کاشت سے زائد زمین ان لوگوں سے حاصل کر کے بے زمین لوگوں میں تقسیم کر دی۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے اپنے عہد میں فتوحات سے حاصل ہونے والی زمینوں کو اللہ کی ملکیت قرار دے کر لوگوں میں تقسیم نہیں کیا۔ اس علاقے کے لوگوں کو کاشت پر دے دی اور حاصل ہونے والے لگان (خراج) کو سرکاری بیت المال میں داخل کیا۔ رسول اللہ صلعم نے اور حضرت علیؓ نے اپنے زمانے میں زمینیں بٹائی پر دیں اور حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کے لیے زراعت ممنوع قرار دی اور ان کے ذمے اسٹیٹ کی بقا اور توسیع کا کام کیا۔ اس طرح نہ ہی

کھیتی کرنے کی ممانعت ہے اور نہ ہی بٹائی پر دینے کا طریقہ برا ہے۔ ضرورت کے لحاظ سے اس میں سے کوئی بھی راستہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ ایسی بہت سی حدیثیں موجود ہیں جن میں یہ کہا گیا ہے کہ۔ یا تو خود کاشت کرو یا زمین کسی کاشت کار کو دے دو۔ اس طرح غیر حاضر زمینداری "Absentee Land Lor .ism" کو حتی الامکان ختم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور پیدائش دولت کے عمل میں خود کام کرنے والوں کی نمائندگی کو بڑھایا گیا ہے۔ بٹائی کی صورت میں زمیندار نقصان میں برابر کے شریک، سمجھے جاتے تھے۔ البتہ پانی اور خود رو گھاس پر زمیندار کی ملکیت مسلم نہیں تھی۔

موجودہ ،ور میں منف نہ تقسیم دولت کے لیے سرمایے اور زمین سے حاصل ہونے والی آمدنیوں کے ابلے میں محنت سے حاصل ہونے والی آمدنی کو زیادہ موزوں سمجھا جاتا ہے۔ اور کوشش کی جاتی ہے کہ قومی پیداوار کا زیادہ حصہ اس طبقے کو مل سکے جو اپنی ذاتی محنت سے کام کر رہا ہو۔ اسلام نے محنت کے درجے کو اونچا کیا۔ اور صحیح معنوں میں عزت مزدور "Dignity of Labour" کی فضا پیدا کی۔ کہا گیا کہ "محنت کرنے والا اللہ کا دوست ہے" اور بہترین کمائی مزدوری کی کمائی ہے۔ بشرطیکہ وہ خیر خواہی اور بھلائی کے ساتھ کام والے کا کام انجام دے۔ گویا ایک طرف تو مزدور کی عزت افزائی کی گئی دوسری طرف اس کو محنت اور ایمان داری سے کام کرنے کی ترغیب دی گئی۔ ملک میں پیداوار کی رفتار کو تیز کرنے کے لیے۔ دونوں ہی باتیں ضروری اور اہم ہیں۔ لوگوں کو اس بات کی آزادی ہے کہ وہ آجر کی حیثیت سے مزدوروں کو اُجرت پر لگائیں ان سے مناسب کام لینے اور وقت پر مناسب مزدوری ادا کرنے کی تاکید کی گئی۔ مثلاً یہ کہا گیا کہ "مزدور کو اس کی مزدوری پسینہ خشک ہونے سے پہلے دے دو۔" "قیامت کے دن میں جن تین لوگوں سے میں جھگڑوں گا ان میں ایک وہ بھی ہے جو مزدوروں سے کام لے لے اور اس کو مناسب اُجرت نہ دے۔"

" وہ (مزدور) تمہارے بھائی ہیں ان کو خدا نے تمہارے ماتحت کیا ہے۔ پس جس کے ماتحت خدا نے اس کے بھائی کو کیا ہو اس کو چاہیے کہ جو خود کھائے وہی اس کو بھی کھلائے جو خود پہنے وہی اس کو بھی پہنائے۔ اور جو کام اس کی طاقت سے باہر ہو اس کی اسے تکلیف نہ دے اور اگر تکلیف دے تو پھر اس کی مدد کرے۔" مزدور کے ساتھ برتاؤ سے متعلق اس قسم کی تعلیمات ایک بہتر سماجی نظام کی طمانیت دیتی ہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مزدوری کی شرح اتنی ہونی چاہیے جس سے کہ صرف مزدور کی بنیادی ضروریات (غذا، لباس، مکان وغیرہ) ہی نہ پوری ہوں بلکہ مزدور اور آجر کے معیارِ زندگی میں فرق کم سے کم تر ہوتا جائے۔ اس کی وجہ سے سرمایہ اور محنت کی طبقے داری کشمکش جس کا بعد میں مارکس نے تذکرہ کیا تھا نوبت نہیں آئے گی۔ مزدور اور آجر خود کو ایک ہی کنبے کا ارکان سمجھیں گے مزدور ایمانداری سے کام کریں گے۔ اور آجر انھیں زیادہ سے زیادہ سہولیت فراہم کریں گے اور ان کے معیارِ زندگی کو بلند کرنے کی اتنی ہی کوشش کریں گے جس کے لیے وہ خود کوشاں ہیں۔ مزدوروں کے اس عام اعتماد کے نتیجے میں قومی پیداوار میں اضافہ ہوگا۔

تجارت، دست کاری اور عام کاروبار میں اخلاقی قدروں پر زور دیا گیا۔ ذخیرہ کرکے (احتکار) مال کے دام بڑھانے کی سخت ممانعت کی گئی۔ معاشی جدوجہد میں ایسے تمام کاموں پر روک لگانے کی کوشش کی گئی جس میں استحصال کا عنصر شامل ہو۔ لوگوں کو کاشت کا حق دیا گیا لیکن غیر حاضر زمیندار کی مخالفت کی گئی۔ منافع کمانے کی اجازت ہے لیکن ربوا کی ممانعت ہے انسان کو اپنی صلاحیت کے مطابق معاشی کاروبار کو آگے بڑھانے کا حق حاصل ہے لیکن استحصال کے عنصر کو ہر طرح سے نکال دیا گیا ہے۔ یہ حق کچھ اس طرح کا ہے کہ اللہ تمام چیزوں کا مالک ہے۔ محنت اور کوشش کرکے ان کو حاصل کرنے والا

اس کا امین ہے۔ جوں جوں وہ اپنی زندگی کے لیے سامان فراہم کرتا ہے اس کی سماجی ذمّے داریوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ جائداد کا حق غیر محدود نہیں بلکہ سماجی مفاد کے تابع ہے۔ انفرادی آزادی کے نتیجے میں اشیا کی قیمت اور مختلف عوامل کا معاوضہ آزادانہ طور پر مقرر ہوتا ہے۔ یہ آزادی سرمایہ دار ملکوں میں اجارہ داری کی حالت پیدا کرتی ہے۔ جس کی گرفت دن بدن کمزوروں کا استحصال کرتی ہے۔ لیکن معاشی آزادی اگر اخلاقی اور روحانی قدروں پر مبنی ہو تو اس سے بھیانک نتائج نہیں نکل سکتے۔ عام آدمی کے مفادات کی حفاظت کے لیے ضرورت پڑنے پر ریاست مداخلت کرتی ہے۔

حکومت اور تقسیم دولت

حکومت کے معاشی اقدامات جس میں حکومت کی آمدنی اور خرچ شامل ہیں سماج میں تقسیم دولت پر براہِ راست اثر انداز ہوتے ہیں۔ اسلام میں افراد سے کہا گیا ہے کہ اقربا اور بے سہارا لوگوں کی مدد کی جائے۔ یہ امداد رضاکارانہ نوعیت کی ہے۔ لیکن حکومت کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ سماج کے ان تمام افراد کی مدد کرے اور ان کے گذر بسر کا سامان فراہم کرلے۔ اس کے لیے یہ اصول اپنایا گیا ہے کہ دولت مند لوگوں سے لیا جائے اور غریبوں پر صرف کیا جائے۔ مختلف مدات کے تحت صاحب ثروت حضرات سے دولت حاصل کی جاتی ہے۔ اور اس کو سماجی ضروریات پر صرف کیا جاتا ہے۔ جس کا فائدہ غریبوں اور کم آمدنی والے طبقے کو پہنچتا ہے۔ اسلام کے پھیلنے کے ساتھ ریاست کا کام "پولیس اسٹیٹ" کی طرح حفاظت اور توسیع سے شروع ہوا لیکن جلد ہی جنگوں سے حاصل ہونے والے مال و اسباب (مالِ غنیمت) کا ⅕ واں حصّہ۔ بیت المال یا سرکاری خزانے میں داخل کیا جانے لگا۔ باقی ⅘ جہاد میں حصّہ لینے والوں میں بانٹ دیا جاتا تھا۔ یہ تقسیم کبھی غیر مساوی اور کبھی مساویانہ

رہی ہے۔ رسول اللہ صلعم کے زمانے میں تالیف قلوب اور مصلحت کی بنا پر سرداران قبیلہ کو عام لوگوں کے مقابلے میں زیادہ حصہ بھی دیا گیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے اپنے زمانے میں اس قسم کی تقسیم میں سختی سے مساوات برتی۔ سماجی مرتبہ کی بنا پر کسی کو کم یا زیادہ نہیں دیا۔ آپ کا خیال تھا کہ بزرگی اور افضلیت کا حق اللہ کے ہاں ملے گا معاش کے معاملات میں مساوات بہتر ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ کے زمانے میں پھر سے تقسیم میں امتیاز برتا گیا۔ لیکن آپ نے خود عام لوگوں کی طرح برابر کا حصہ لیا۔ آپ کے زمانے میں انتظام سلطنت پر توجہ کی گئی۔ اور عام مردم شماری کے بعد بیت المال سے لوگوں کے روزینے مقرر کیے گئے جو تین سو درہم سے لے کر ایک ہزار درہم تک تھے۔ اس کے لیے باضابطہ دیوان یا رجسٹر بنایا گیا۔ زراعت مسلمانوں کے لیے ممنوع تھی ان کا کام ریاست کی بقا اور توسیع تھا۔ اس کے بدلے میں انھیں وظائف دیے جاتے تھے۔

اسلام کے ابتدائی زمانے سے ایک خاص مدت تک مال غنیمت اور مال فیُ سے اسٹیٹ کو غیر معمولی آمدنی حاصل ہوتی رہی۔ یہ آمدنی جنگ کے بعد یا صلح کے نتیجے میں حاصل ہوتی تھی۔ ان دو ذرائع کے علاوہ ریاست کی آمدنی کے اور بھی مدات تھے۔ ریاست کے استحکام کے ساتھ مستقل آمدنی کے ان مدات میں اضافہ ہوتا گیا۔ ان مدات میں زکوٰۃ، عشر، صدقات، خمس، جزیہ اور خراج کے علاوہ محصول درآمد شامل تھے۔

مسلمان زکوٰۃ اور صدقات ادا کرتے تھے، زکوٰۃ، آمدنی اور دولت پر ایک ٹکس ہے۔ جس کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ مال دار لوگوں سے لیا جائے اور کم آمدنی والوں پر خرچ کیا جائے۔ یہ ٹکس ہر قسم کی دولت پر لگایا جاتا تھا۔ جس میں نقد رقم، زرعی پیداوار، مویشی یا مال کا دوسرا ذخیرہ شامل تھے۔ آج کی دنیا میں کسی بھی ملک کا شہری ٹکس ادا کرکے ریاست سے اپنے حقوق حاصل کرتا ہے زکوٰۃ کی شرح اشیا کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف تھی۔ اس

زمانے میں جب کہ معیشت پوری طرح زریاتی "Monetized" ہوئی نہیں تھی جنس پر بھی ٹکس ضروری تھا۔ ورنہ یہ اشیا ٹکس سے بچ جاتے۔ زکوٰۃ (جس کی نوعیت ٹکس کی ہے) سے بچ نکلنے کو سختی سے منع کیا گیا۔ چنانچہ کچھ لوگوں نے جب رسول اللہ صلعم کے انتقال کے بعد زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو حضرت ابوبکرؓ نے ان لوگوں کے خلاف جہاد کا اعلان کیا:۔

" بخدا میں ان لوگوں سے جہاد کروں گا جو نماز اور زکوٰۃ کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں۔ زکوٰۃ کے زیرِ اثر لوگ اپنی دولت کو ذخیرے کی شکل میں نہیں رکھیں گے بلکہ اس کو سرمایہ کاری کے لیے استعمال کریں گے۔ اس طرح سرمایہ نقد رقم یا قیمتی دھاتوں کی شکل میں بیکار نہیں پڑا رہے گا۔ بلکہ پیدا آور کاموں میں لگایا جائے گا۔ موجودہ حالات میں زکوٰۃ کے سلسلے میں کچھ مسائل قابلِ غور ہیں چاندی اور سونے پر زکوٰۃ کی جو شرح رکھی گئی ہے (سونے کے ۷½ تولے کی مقدار اور چاندی کے ۵۲ تولے کی مقدار پر ڈھائی فیصد یا چالیسواں حصہ) اس میں سونے کو چاندی کے مقابلے میں تقریباً ۷ گنا قیمتی مانا گیا تھا۔ اس عرصے میں دھاتوں کی تناسبی قدریں بدلتی رہی ہیں اور آج ان میں تقریباً ۵۰ : ۱ کا تناسب ہے ایسی صورت میں زکوٰۃ کی شرح میں تبدیلی کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر زکوٰۃ حکومت کی آمدنی فراہم کرنے والا ٹکس ہے تو پھر ان مسلمانوں کے لیے کیا راستہ ہوگا جو کسی اسلامی مملکت میں نہیں رہتے۔ اور حکومتِ وقت کو ٹیکس ادا کرتے ہیں۔ کیوں کہ عام طور پر ٹیکس جمع کرنے کا اختیار حکومت کے علاوہ کسی اور جماعت کو نہیں ہوتا۔ یہ کسی انجمن کا چندہ نہیں ہے جس کی نوعیت رضاکارانہ ہو۔ دوسرے مداتِ آمدنی میں صدقات اصل ثروت سے ترغیبی طور پر لیے جاتے تھے۔ لیکن لوگوں میں اجتماعی ذمے داری کا اتنا احساس تھا کہ لوگ مزدوری کر کے اپنی اُجرت سے صدقات کی رقم نکالتے تھے۔ اس کی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ اس کی رقم کو انفرادی طور پر دینے

کے بجائے اس کو بیت المال میں جمع کیا جاتا تھا اور مرکزی طور پر اس کی تقسیم عمل میں آتی تھی۔ صدقات کی بنیاد انفرادی احساس ذمے داری پر ہے۔

اسلامی حکومت میں ریاست کو ان ذرائع سے مالی آمدنی فراہم ہوتی تھی: مسلمانوں سے زکوٰۃ، صدقات، زیر کاشت آراضی پر عشر یعنی پیداوار کا دسواں حصہ اور سرکاری جائداد کی آمدنی اور غیر مسلم آبادی سے حاصل ہونے والی آمدنی میں مالِ غنیمت مال فیٔ کے علاوہ جزیہ اور خراج شامل تھے۔ جزیہ غیر مسلموں پر ایک عام ٹیکس تھا۔ اور غیر مسلم کاشت کار خراج ادا کرتے تھے۔ جزیہ اور خراج کی شرح حکومت متعین کرتی تھی۔ اس بات کے ثبوت ملتے ہیں کہ خراج کی شرح عشر کے مقابلے میں اور جزیہ کی شرح زکوٰۃ کے مقابلے میں نسبتاً کم تھی۔ جزیہ ادا کرنے کے بعد غیر مسلم شہری دفاعی خدمات سے مستثنیٰ قرار دیے جاتے تھے۔ یا پھر ان میں دفاعی خدمات انجام دینے والوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ عورتیں، بوڑھے اور بچوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا تھا۔ یہ لوگ ٹیکس سے مستثنیٰ سمجھے جاتے تھے۔ اسلام سے پہلے روم اور ایران کی حکومتیں بھی اپنے مفتوحہ علاقوں پر جزیہ عائد کرتی تھیں۔ جن کی شرح بہت بھاری ہوتی تھی۔ اور جو تمام افراد پر لگایا جاتا تھا۔ اس میں عمر یا جنس کی بنا پر کوئی فرق نہیں ہوتا تھا۔ اس طرح خراج عائد کرنے میں بہت احتیاط کی جاتی تھی۔ حکام کو ہدایت کی جاتی تھی کہ فصل خراب ہونے پر خراج معاف کردیں یا حصول میں سختی نہ کریں۔ خراج سال میں صرف ایک بار لیا جاتا تھا۔ جب کہ عشر ہر پیداوار پر لازم تھا۔ فتوحات کے بعد اکثر زمین مقامی باشندوں کے قبضے میں رہی۔ اور ان کی مال گزاری (خراج) بیت المال میں داخل ہوتی رہی۔ اس پر کسی شخص کی ملکیت نہیں تھی۔ باہر سے آنے والے مال پر درآمدی ٹکس لگانے سے بھی اسٹیٹ کو آمدنی حاصل ہوتی تھی۔ یہ ٹیکس ان ملکوں کے مال پر لگایا جاتا تھا جو مسلمانوں کے مال پر تجارتی ٹکس لگاتے تھے۔ معاشی زندگی سے متعلق

جو باتیں اوپر بیان کی گئی ہیں اس کی روشنی میں آزاد بین الاقوامی تجارت کے لیے فضا سازگار معلوم ہوتی ہے۔

اوپر بیان کیے گئے ذرائع آمدنی کے علاوہ حکومت کو نوائیب یا ہنگامی محاصل عائد کرنے کا بھی اختیار تھا۔ یہ ٹیکس جنگی یا کسی بھی ناگہانی صورتحال سے نپٹنے کے لیے لگائے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ ضرورت پر اسٹیٹ کو قرض لینے کا اختیار بھی تھا۔ قدرتی وسائل جیسے معدنی کانیں وغیرہ پر اسٹیٹ کا کنٹرول مسلم ہے۔ سماجی مفاد کے لیے اس کنٹرول کو اور بھی بڑھایا جا سکتا ہے۔ سرکاری اخراجات پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ بیت المال کی حیثیت سرکاری خزانے کی ہے۔ جس میں اسٹیٹ کی آمدنی جمع رہتی ہے۔ اور صدر مملکت باہمی مشورے سے اس کو خرچ کرتا ہے۔ یہ خرچ ان تمام شہریوں کی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے تھا جو کسی نہ کسی وجہ سے قومی پیداوار کے کاموں میں حصہ نہیں لے سکتے تھے۔ اور خود کفیل نہیں ہو سکتے تھے۔ لاوارث بچوں کے لیے روزینے مقرر کیے جاتے تھے۔ ان اخراجات میں تمام شہریوں (مسلمانوں اور غیر مسلموں) کا برابر کا حصہ ہے۔ صدر مملکت کو ریاست کا کام چلانے کے لیے بیت المال سے مناسب معاوضہ لینے کا حق ہے۔ اس سلسلے میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے جو معیار قائم کیے تھے بعد کے صدر مملکت کے لیے ان پر قائم رہنا بہت مشکل تھا۔ لیکن سرکاری اخراجات کے ذریعے دولت کی تقسیم کے عام اصولوں میں کوئی فرق نہیں آیا۔ موجودہ حالات سے مقابلہ کرتے ہوئے ان اخراجات کو سوشلسٹ طرز کے اخراجات کہا جا سکتا ہے۔ جس میں ریاست سماجی بہبود میں اضافے کے لیے امکان بھر کوشش کرتی ہے۔ اور سوشل سیکورٹی فراہم کرتا ہے۔

انسان کی بنیادی ضروریات غذا، لباس، مکان اور تعلیم اور اس کے علاوہ ضعیفی میں افراد کو مالی اعتبار سے سہارا دینا اسٹیٹ کا فرض ہے۔

معاشی، ترقی کے کام میں افراد اہم رول ادا کرتے ہیں۔ نجی جائداد کے حق کی وجہ سے کاروبار کے لیے شوق و رغبت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن قوانین وراثت کے ذریعے دولت کی مؤثر تقسیم کی گئی ہے۔ اس انفرادی آزادی کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلام میں خرچ اور تقسیم سوشلسٹ طرز کی ہے۔ اور پیداوار کے طریقے پر آزاد معیشت کا اثر غالب معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح انفرادی آزادی اور سماجی بہبود کا ایک ایسا امتزاج کیا گیا ہے جس میں پیداوار کی رفتار کے ساتھ ساتھ عام بہبود میں اضافہ ہو۔

اختتامیہ

اصول کی پاکیزگی، اس کی بنا پر بنائی جانے والی پالیسی اور اس کے مؤثر استعمال کی جو بات ہم کہہ چکے ہیں اس کی روشنی میں ان تمام تفصیلات کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ دولت اور تقسیم کے سلسلے میں اسلام کی اسپرٹ اس کو زیادہ سے زیادہ لوگوں میں تقسیم کرنے پر مبنی ہے، تاکہ اجارہ دارانہ صورت پیدا نہ ہو اور کمزوروں کا استحصال نہ ہو سکے۔ دولت کے انبار کو اس طرح پھیلایا جا سکے کہ غربت اور مفلسی کے نشیب پُر ہو سکیں۔ انفرادی آزادی پر حرف نہ آئے۔ لیکن لوگ ذاتی ضروریات کے لالچ میں ذمّے داریوں کو بھول نہ جائیں۔ یہ ایک معتدل سوشلسٹ سسٹم کی وہ معراج ہے جس کے لیے ذہنِ انسانی اپنے مخصوص انداز میں مسلسل کوشش کرتا رہا ہے۔ ان اصولوں کی کوئی افادیت نہ ہوگی جب تک ان کو سامنے رکھ کر پالیسی نہ بنائی جائے۔ اور پھر اس پر عمل پیرا نہ ہوں۔ دُنیا میں اس کی بیسیوں مثالیں ملتی ہیں جب کہ اصول محض کتابوں کے صفحات کی زینت بن کر رہ گئے ہیں اور ان کو نافذ نہیں کیا گیا۔ اسلام

بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ پالیسی بناتے وقت کسی بھی ملک کے تمدّن کی موجودہ سطح اور معاشی و سماجی ماحول کو سامنے رکھنا ہوگا۔ کیوں کہ جن اصولوں کی بنیاد پر ہم پالیسی بنانا چاہتے ہیں۔ وہ ساری دنیا اور پوری انسانیت کے لیے ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو سامنے رکھ کر (جن کے بارے میں کوئی سمجھوتا ممکن نہیں) حالات کے مطابق ان کی توجیح اور توضیح کی جائے۔ سائنس کے اس دَور میں جب کہ فکر انسانی اور عمل کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔ اس اعتدال پسندی کو عام کرنے کی ضرورت ہے۔ جس میں جان لیوا مسابقت اور اجارہ دار استحصال کا باعث نہ بنے اور ساتھ ہی انفرادی آزادی کا وہ احترام بحال کیا جا سکے جس کی وہ بجا طور پر مستحق ہے۔ دُنیا کو اس پیغام کی آج شدید ضرورت ہے کہ "ساری دنیا آدم کی اولاد ہے اور آدم مٹّی سے بنے تھے۔ قوموں۔ قبیلوں اور خاندانوں میں ان کی تقسیم محض شناخت کی آسانی کے لیے کی گئی ہے۔ اس کے بغیر معاشی بنیادوں پر مختلف قوموں اور ایک ہی قوم میں مختلف گروہوں کا آپس میں ٹکراؤ کبھی ختم نہ ہوگا۔ اور موجودہ ترقی کا سہارا لے کر دنیا کی ساری دولت کو اپنے ملک کے حدود اربعہ میں سمیٹ لانے کے لالچ کو لگام لگانا ممکن نہ ہوگا۔ کشمکش اور عام بے اطمینانی کو دور کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے۔ وہ یہ کہ احترام آدم، سماجی انصاف اور انفرادی اور اجتماعی زندگی میں مادّی اور روحانی اقدار کو ساتھ ساتھ پروان چڑھنے کا موقع فراہم کیا جائے تاکہ افراد اور سماج کے حقوق و فرائض کا ایک متوازن راستہ متعین ہو سکے۔ مذہبی تعلیمات سے قطع نظر بھی دُنیا اپنے تجربات کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچ رہی ہے کہ محض مادّی اقدار کی بنیاد پر مبنی اخلاقی نظام انسانی خواہشات کو کنٹرول کرنے اور ان کو سماجی مفاد کی راہ میں حائل ہونے سے روکنے

سے قاصر رہا ہے۔

یہ محض اتفاق نہیں بلکہ بدقسمتی ہے کہ جس مذہب کا پیغام پڑھنے کے حکم سے شروع ہوتا ہے اور جو غور کرنے کا حکم دیتا ہے اور جس کا نبی علم حاصل کرنے کے لیے فاصلوں کا خیال کیے بغیر دور دراز ملکوں کو جانے کا حکم دیتا ہے اس کے ماننے والے اپنے آپ کو جہالت کے گنبد میں بند رکھنا چاہتے ہیں۔

تقسیم دولت کے اس اہم مسئلے کے سلسلے میں وقت کی اہم ضرورت ہے کہ اسلامی تعلیمات کے بنیادی اصولوں اور ان پر مبنی پالیسی میں فرق کریں۔ اور کھلے ذہن سے حالات کا جائزہ لیں۔ اس سے اسلام خطرے میں نہیں پڑے گا۔ بلکہ دنیا کو راستہ تلاش کرنے میں بے پناہ مدد ملے گی وہ راستہ جس کی تلاش میں انسان اپنی ساری فراوانیوں کے باوجود مصروف ہے۔

سیّد جمال الدّین

علما اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ

ایک سماجی مطالعہ

عصری تقاضوں کی روشنی میں فکر اسلامی کی تشکیل جدید کو لے کر متجسس ذہن میں کئی سوال اُبھرتے ہیں۔ ایسے ہی کچھ سوالات مرتب کر کے اکتوبر ۱۹۷۶ء کے اواخر میں ہندستان کے مختلف گوشوں میں علما کی خدمات میں ارسال کیے گئے تھے تاکہ ان کی گراں قدر آرا معلوم کی جاسکیں اور یہ تعین کیا جا سکے کہ زیر بحث موضوع (یعنی فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ) پر مختلف (دینی وجدید) مدارس سے مختلف عمروں کے فارغ التحصیل دانشوروں کے رجحانات میں کس حد تک یکسانیت یا فرق ہے، کون روایت پرست ہے اور کون جدیدیت کے جلو میں آنے والے مسائل کا سامنا کرنے کے لیے صحت مند اور ترقی پسند روش اختیار کر رہا ہے۔ اب اسے کس کی بدنصیبی پر مامور کیا جائے کہ تقریباً سو سوال نامے بھیجے گئے، لیکن جوابات صرف اکیس حضرات کے موصول ہوئے اور ان میں بھی مقامی (یعنی دہلی کے) حضرات کی اکثریت ہے۔ دانشور علما کی اس بے توجہی کا ایک سبب اس وقت روشن ہوا جب ایک عالم دین کا یہ جملہ گوش گزار ہوا کہ "ہم سے یہ کہلوا کر کہ اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے، سچ سچ بتاؤ کہ اس کو کس طرح استعمال کرو گے"۔ یہ جملہ انتہائی اہم ہے اور غالباً علما کے اس طبقے کے مزاج کی نمائندگی کرتا ہے جس نے فکر اسلامی کو ایک قلعے میں مقید کر کے قفل

ڈال رکھا ہے اور اس کی چابی کی نگہبانی اپنے لیے مخصوص کرلی ہے۔ ظاہر ہے یہ طبقہ تو کم ازکم قفل کی چابی نہیں دے گا۔

بہرکیف جوابات کم تعداد میں موصول ہونے کے باوجود ان کی بنیاد پر ایک سماجیاتی مطالعہ پیش کرنے کی سعی کی جارہی ہے۔ یہاں اس سوال نامے کا درج کرنا مناسب ہی ہوگا جس کی بنیاد پر یہ مطالعہ کیا گیا ہے۔

سوال نامہ حسب ذیل ہے۔

۱۔ کیا اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے؟

۲۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو کوئی مثال دیجیے کہ اسلامی تاریخ کے ارتقا کے کن کن مراحل پر فکر سرگرم رہی ہے؟ آزادیٔ فکر کن حدود کی پابند رہی ہے؟

۳۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ اسلامی فکر میں جمود آگیا ہے؟

۴۔ اگر جمود آگیا ہے تو کب سے؟

۵۔ جمود کے لیے کون سے حالات ذمّے دار قرار دیے جاسکتے ہیں؟ ذمّے داری افراد کی ہے یا سماجی حالات کی؟

۶۔ کیا اجتہاد کے دروازے کھولے جاسکتے ہیں؟

۷۔ کیا موجودہ دور میں اسلامی فکر کے احیا کی ضرورت ہے؟

۸۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو بتائیے کہ وہ کون سی سمتیں ہیں جن میں اسلامی فکر کی تعمیر نو اسلامی معیشت اور انسانیت کی ترقی کے لیے معاون ہوسکتی ہے؟

۹۔ اسلامی فکر کی تعمیر نو کے سلسلے میں کون سے مسائل یا مشکلات حائل ہوسکتے ہیں؟ کیا انھیں دور کیا جاسکتا ہے؟

ذیل میں ایک نوٹ دیا گیا تھا جس میں درخواست کی گئی تھی کہ اپنے جوابات موجودہ دور کے تقاضوں کو مدنظر رکھ کر مرتب کیجیے۔

نیز اسی سوال نامے کی پشت پر سوانحی معلومات کے لیے کچھ کالم بنائے گئے تھے۔)

اصولی طور پر سوال نامے میں اس طرح کے سوالات ہی ہوتے ہیں جن کا جواب اثبات یا نفی میں دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس سوال نامے میں کچھ ایسے سوالات عمداً شامل کیے گئے تھے جن کا مقصد یہ تھا کہ اثبات و نفی کرنے والوں کے ذہنوں میں جو تحفظات ہوں وہ بھی سامنے آجائیں تاکہ مطالعہ کسی قدر وسیع ہو سکے۔ غالباً اس صورت میں صرف اثبات و نفی کے اعداد و شمار کی بنیاد پر نتائج اخذ کرنے میں جو خطرات ہوتے ہیں وہ کسی قدر کم بھی ہو جاتے ہیں۔ تاریخ کے طالب علم کے لیے یہ موضوع ہر ہر قدم پر ایک چیلنج ثابت ہوا ہے اور اسے یہ اعتراف کرنے میں قطعی تامل نہیں کہ وہ اس چیلنج کے لیے موزوں تحقیق کنندہ نہیں۔ قصہ کوتاہ سعی محض کو علمی کاوش کی طرح پیش کرنے کا نہ زعم ہے اور نہ استعداد۔

موصول شدہ اکیس جوابات میں ہندستان کے مختلف دینی مدارس اور کچھ ایسی یونیورسٹیوں کی نمائندگی ہوتی ہے جن میں علوم دینیہ کے شعبے بھی ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

ندوة العلما لکھنؤ	دار العلوم دیوبند	دار العلوم منظر اسلام بریلی	مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڈھ	مدرسہ شمس العلوم بدایوں	مدرسہ [illegible] لکھنؤ	علی گڈھ مسلم یونیورسٹی	پنجابی یونیورسٹی	کل تعداد
۷	۷	۱	۱	۱	۱	۲	۱	۲۱

ندوة العلما سے فارغ التحصیل ۷ حضرات میں سے ۶ نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں بھی تعلیم حاصل کی ہے، ان ہی ۷ حضرات میں سے ۴ نے علی گڈھ میں بھی تعلیم حاصل کی۔ ۳ حضرات نے بالترتیب لکھنؤ، دمشق اور کناڈا کی یونیورسٹیوں میں بھی تعلیم

حاصل کی۔ غرض یہ کہ ان میں کوئی بھی ایسا عالم دین نہیں ہے جس نے کسی نہ کسی یونیورسٹی سے علوم جدیدہ کی تحصیل نہ کی ہو۔

دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ۷ حضرات میں سے ۴ نے علی گڈھ مسلم یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی انہی ۴ میں سے تین حضرات نے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں بھی تعلیم حاصل کی، باقی تین حضرات نے صرف علوم دینیہ ہی کی تحصیل کی۔

مدرسۃ الاصلاح سے ایک ہی صاحب کی نمائندگی ہو رہی ہے اور انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں بھی تعلیم حاصل کی ہے۔

مختلف عمروں کی نمائندگی اس طرح ہے۔

۲۰ یا ۲۰ سے کم	۲۱-۲۵	۲۶-۳۰	۳۱-۳۵	۳۶-۴۰	۴۱-۴۵	۴۶-۵۰	۵۰ سے اوپر	کل تعداد
۱	۱	۳	۴	۱	۴	۲	۵	۲۱

اکیس حضرات میں سے ۱۸ کا پیشہ معلمی ہے۔ ایک صاحب علوم جدیدہ کی تحصیل میں مشغول ہیں اور باقاعدہ طالب علم ہیں۔ ایک صاحب زراعت کر رہے ہیں اور ایک صاحب (کسی اکیڈمی میں) ملازمت کر رہے ہیں۔

جن ۱۸ حضرات کا پیشہ معلمی ہے ان میں سے دو حضرات جدید طرز کے اسکولوں میں معلم ہیں۔ ۱۱ اشخاص یونیورسٹیوں میں (۹ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں، ایک جواہر لال نہرو یونیورسٹی میں، اور ایک علی گڈھ مسلم یونیورسٹی میں) معلم ہیں اور ۵ دینی مدارس میں (۳ دارالعلوم دیوبند میں، ایک دارالعلوم ندائے حق، جلال پور ضلع فیض آباد میں ایک مدرسہ شمس العلوم بدایوں میں) معلم ہیں۔

مختلف عمروں کا کالم اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس میں نمائندگی ناکافی ہوئی ہے۔ لہٰذا سوال نامے کی روشنی میں ایک خاص عمر کے گروہ کے جوابات کا محتاط تجزیہ کرنے کی خاطر عمروں کی گروہ بندی اس طرح کی گئی ہے۔

(۱) ۲۰ - ۳۰	(۲) ۳۱ - ۴۰	(۳) ۴۱ - ۵۰	(۴) ۵۰ سے اوپر	کل تعداد
۵	۵	۶	۵	۲۱

ذیل میں اسی آخرالذکر جدول کی بنیاد پر مختلف عمر کے لوگوں کے جوابات سے اخذ کیے گئے نتائج کا خلاصہ و تجزیہ پیش کیا جا رہا ہے۔

(۱) ۲۰ سال سے ۳۰ سال تک کی عمر والوں میں مختلف درس گاہوں (قدیم و جدید) کی نمائندگی اس طرح ہے۔

ندوۃ العلما ۲، دا[illegible]م دیوبند ۲، اور پنجابی یونیورسٹی ۱

اس گروہ کے تمام علما اس نکتے پر متفق ہیں کہ اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے اور تاریخ اسلام میں فکر کی سرگرمیاں جو قرآن و سنت کی پابند تھیں عباسی دور تک پہنچتے پہنچتے ختم ہو جاتی ہیں۔ اس ضمن میں دارالعلوم دیوبند، جامعہ ملیہ اسلامیہ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ایک یونیورسٹی کے معلم نے اس بات کی طرف خاص طور سے اشارہ کیا ہے کہ فکر قرآن و سنت کی پابند تو تھی لیکن دور عباسیہ تک یہ پابندی پابہ زنجیر نہ تھی۔ ایک عالم کو مستثنیٰ کر کے (جن کی عمر ۲۰ سال ہے اور وہ حال ہی میں جدید علوم کی تحصیل کے لیے یونیورسٹی میں داخل ہوئے ہیں اور غالباً نئے ماحول میں قدیم و جدید علوم کا پرفریب تصادم دیکھ رہے ہیں) سب ہی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اسلامی فکر میں جمود آ گیا ہے۔ جمود کب سے آیا ہے اس کی تاریخ کا تعین کسی نے بھی نہیں کیا ہے لیکن چونکہ اس گروہ کا عام اتفاق اس پر ہے کہ دور عباسیہ تک ہی فکر سرگرم رہی اس لیے دور عباسیہ کا زوال ہی جمود کی تاریخ آغاز قرار پا گئی۔ جمود کی ذمے داری یہ گروہ سماجی اور سیاسی حالات پر ڈالتا ہے۔

اجتہاد کے سلسلے میں بھی اس گروہ کے سب سے کم عمر فرد کو مستثنیٰ کر کے سب ہی اس پر اتفاق ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھلنا چاہیے۔ ان میں سے اکثر کی رائے

یہ ہے کہ اجتہاد کا حق ان کو دیا جائے جو علوم اسلامی پر بھی عبور رکھتے ہوں اور علوم جدیدہ یا حالات زمانہ سے واقف ہوں۔ موجودہ دور میں فکر اسلامی کے احیا کی ضرورت پر بھی اس گروہ میں عام اتفاق ہے۔ ایک عالم نے جدید و قدیم دونوں طرز کے علوم پر عبور رکھتے ہیں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ احیا تو ضرور ہو مگر اس کا مدعا "Revivalism" نہیں بلکہ "Revivification" ہو۔ نیز ان کا یہ خیال ہے کہ یہ احیا صرف اپنی امت کے لیے ہوگا، تمام انسانیت کے فلاح و ترقی میں اس کا معاون ہونا ایک خیال خام ہے۔ احیا کن سمتوں میں ہو اس کے لیے مختلف النوع تجاویز ہیں جن میں مذہب اور عام زندگی کے تمام شعبوں کا احاطہ ہو جاتا ہے۔ اسلامی فکر کی تشکیل نو کے سلسلے میں روکاوٹوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دار العلوم دیوبند کے فارغ التحصیل اور وہیں پر اب مدرس بھی ہیں لادینی حرکات اور نئے اور پرانے تعلیم یافتہ کے درمیان حائل خلیج کو قرار دیتے ہیں۔ مجموعی طور پر یہ گروہ جہالت و غفلت اور مذہب کے غلط تصور کو اسلامی فکر کی تشکیل نو میں بڑی رکاوٹ سمجھتا ہے لیکن اسے امید بھی ہے کہ کوشش کرنے پر انھیں دور کیا جا سکتا ہے۔

(۲) ۳۱ سال سے ۴۰ سال تک کی عمر والوں میں مختلف درس گاہوں (جدید و قدیم) کی نمائندگی اس طرح ہے۔

ندوۃ العلما ۲، دار العلوم دیوبند ۲، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ۱

ندوہ اور دیوبند کے علما اس پر متفق ہیں کہ اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے، علی گڑھ کا جواب "گول مول" ہے۔ اسلامی تاریخ کے کن مراحل پر فکر سرگرم رہی ہے اس سلسلے میں تین علما (جن میں دو دار العلوم دیوبند اور ایک ندوۃ العلما سے فارغ التحصیل ہیں) کا خیال ہے کہ فکر کی سرگرمیاں دور حاضر میں بھی جاری ہیں۔ باقی دو علما میں سے علی گڑھی صاحب خاموش رہتے ہیں اور دوسرے عالم دور خلافت ہی تک فکر کی سرگرمیاں دیکھتے ہیں۔ فکر میں جمود آ گیا ہے، اس سلسلے میں اکثر (دو دیوبندی علما اور ایک ندوۃ العلما کے عالم) علما کا خیال ہے کہ جمود ہے۔ علی گڑھی صاحب جمود کا لفظ

غیر مناسب قرار دیتے ہیں۔ اس گروہ کے اکثر علما کی رائے میں جمود کے لیے سماجی حالات کی ذمّے داری زیادہ ہے اور ایک عالم (ندوۃ العلما) کی رائے میں سب سے بڑھ کر (اسلامی دنیا کے) سیاسی نظام پر ہے۔ اجتہاد کا دروازہ کھولا جاسکتا ہے، اس پر اس گروہ میں شامل دیوبند اور ندوہ کے تمام نمائندہ علما متفق ہیں۔ اور اس کا حق ذی شعور اور ذی علم شخص کو دینا تجویز کرتے ہیں۔ فکر اسلامی کے احیاء کے سوال پر بھی اس گروہ کے علمائے دیوبند اور ندوۃ العلما اثبات میں جواب دیتے ہیں اور سماجی، سیاسی، مذہبی سمتوں میں اس کی خاص ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسلامی فکر کی تشکیل نو میں علمائے ندوہ کے مطابق مذہبی کٹّرپن، علما کی کم ہمتی اور لکیر کی فقیری، رکاوٹ ہیں اور علمائے دیوبند سماجی اور سیاسی حالات اور آپس کے اختلافات کو رکاوٹیں قرار دیتے ہیں۔ علی گڈھی صاحب کی روش وہی خاموشی ہے۔

(۴۱ سے ۵۰ سال تک کی عمر والوں میں مختلف درس گاہوں (جدید و قدیم) کی نمائندگی اس طرح ہے۔

ندوۃ العلما ۲، دارالعلوم دیوبند ۳، علی گڈھ مسلم یونیورسٹی ۱

اس گروہ کا اس پر عام اتفاق ہے کہ اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے۔ اسلامی تاریخ کے کن کن مراحل پر فکر سرگرم رہی ہے اس پر اس گروہ کے علما کے جوابات یکساں نہیں۔ ندوہ کے علما کا اس پر اتفاق ہے کہ دور حاضر تک اسلامی فکر سرگرم ہے جب کہ علمائے دیوبند میں اس سوال پر اتفاق نہیں، ایک عالم (علوم دینیہ اور جدیدہ سے واقف) تو فقہ کی تدوین تک کے دور کو اسلامی فکر کی سرگرمی کا دور تصوّر کرتے ہیں۔ دوسرے دیوبندی علما (جو صرف علوم دینیہ سے واقف ہیں) کا جواب نہ کلیتاً اثبات میں ہے نہ نفی میں۔ علی گڈھی صاحب آٹھویں صدی ہجری تک فکر اسلامی کی سرگرمیاں دیکھتے ہیں۔ کیا اسلامی فکر میں جمود آ گیا ہے، اس سلسلے میں ایک دیوبندی عالم (جن کی تعلیم یونیورسٹی کی بھی ہے) اور ایک علی گڈھی صاحب تو اثبات میں جواب دیتے ہیں۔ ندوہ کے ایک عالم کا خیال ہے "قطعی نہیں" اور دوسرے

عالم بین بین ہیں۔ دیوبند کے باقی دو علما اسلامی فکر میں تو نہیں، مفکرین میں جمود دیکھتے ہیں۔ اسلامی فکر میں جمود کے لیے کون سے خاص حالات ذمّے دار ہیں، ذمّے داری افراد کی ہے یا سماج کی۔ دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل دو علما کا خیال یہ ہے کہ نہ حالات کی ذمے داری ہے نہ سماج کی (کیوں کہ جمود ہے ہی نہیں) باقی علما سماجی، سیاسی، مذہبی حالات کو ذمّے دار قرار دیتے ہیں۔ اجتہاد کے دروازے کھولنے کے سلسلے میں ندوی اور دیوبندی علما کا اس پر اتفاق ہے کہ دروازے بند ہی نہیں ہوئے ہیں۔ اجتہاد کا حق کس کو دیا جائے اس پر علی گڈھی صاحب کی رائے یہ ہے کہ اجتہاد اب اجتماعی ہونا چاہیے۔ فکر اسلامی کے احیا کے سلسلے میں علمائے دیوبند کا خیال ہے کہ احیا تو ہو لیکن جدّت کو راہ نہ دی جائے۔ علماو ندوہ نہ صرف احیا کے حق میں ہیں بلکہ وہ اسے اور زیادہ متحرک دیکھنا چاہتے ہیں۔ علی گڈھی صاحب بھی احیا کے حق میں ہیں۔ احیا کے لیے سمتوں کے تعین کے متعلق اس گروہ کا اتفاق اس پر ہے کہ یہ ہمہ جہت ہو۔ فکر اسلامی کی تشکیل نو کے سلسلے میں کیا رکاوٹیں ہیں، اس سلسلے میں اس گروہ کی آرا مختلف ہیں۔ دیوبند کے علما قوم کی نااتفاقی، جہالت، دین کے معاملات میں ناواقف لوگوں کی "دخل اندازی کا شوق" اہم رکاوٹیں قرار دیتے ہیں۔ ندوہ کے علما صحیح مذہب سے ناواقفیت اور غیر مذہبی رجحانات کو رکاوٹ قرار دیتے ہیں۔ علی گڈھی صاحب کی رائے میں علما کی دور حاضر سے باخبری اس راہ میں حائل ہے۔ مجموعی طور پر اس گروہ میں شامل علما کا فکر اسلامی کی تشکیل نو سے متعلق مسائل پر کم ہی اتفاق ہے۔ البتہ یہ بات قابل غور ہے کہ اس گروہ میں شامل علما جو روایت پرستی کے رجحان کی طرف مائل نظر آتے ہیں ان سب کا تعلق دارالعلوم دیوبند سے ہے اور ان میں سے ایک کو مستثنیٰ کر کے جنھوں نے یونیورسٹیوں میں (جامعہ ملیہ اسلامیہ و علی گڈھ مسلم یونیورسٹی) تعلیم حاصل کی ہے باقی دوسرے علما نے صرف دینی علوم کی تحصیل کی ہے اور وہ ایک دارالعلوم (دیوبند) ہی میں معلم ہیں۔ اسی گروہ کے وہ علما جن کا فکر اسلامی کی تشکیل کے مختلف مسائل

کے سلسلے میں رویّہ معتدل ہے وہ ندوۃ العلما یا علی گڑھ سے فارغ التحصیل ہیں۔

(۴) ۵۰ سال سے اوپر کی عمر والوں میں مختلف درس گاہوں کی نمائندگی اس طرح ہے۔ ندوۃ العلما ۱، دار العلوم منظہر اسلام بریلی ۱، مدرسہ شمس العلوم بدایوں ۱، مدرستہ الاصلاح ۱، مدرسہ سلطان المدارس ۱۔

اس گروہ میں شامل ندوہ اور مدرستہ الاصلاح کے دونوں علما (جو جامعہ ملیہ اسلامیہ سے بھی علوم جدیدہ میں اسناد حاصل کیے ہوئے ہیں) تو اکثر نکتوں پر متفق ہیں۔ دونوں ہی کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے، اسلامی فکر میں جمود آگیا ہے جس کی ذمّے داری سماجی حالات پر زیادہ عائد ہوتی ہے، اجتہاد کے دروازے کھلنے چاہییں اور اس کا حق انھیں ہو جو علوم دینیہ کے ساتھ عصر حاضر کے تقاضوں سے بھی باخبر ہوں۔ فکر اسلامی کی تشکیل کے سلسلے میں کیا رکاوٹیں ہیں اس پر بھی دونوں کا یہ خیال ہے کہ جامعیت رکھنے والے اشخاص و راہنما موجود نہیں۔ البتہ اگر مل جائیں تو وہ باہمی مشورے سے نئی راہیں نکال سکتے ہیں۔ بریلی سے فارغ التحصیل عالم کا یہ خیال ہے کہ اسلام فکر کی اجازت ضرور دیتا ہے، لیکن جمود کے مسئلے پر وہ یہ رُخ اختیار کرتے ہیں کہ اگر "فکر سے مراد اجتہاد ہے تو ضرور جمود آگیا ہے" وہ اجتہاد کے دروازے کھولنے کے حق میں نہیں کیوں کہ وہ اس سے طرح طرح کے تنازعات کے پھیلنے کا خدشہ محسوس کرتے ہیں۔ مدرسہ شمس العلوم سے تعلق رکھنے والے عالم کے جوابات کسی قدر نامکمّل اور مبہم ہیں۔ لیکن ان کا ذہنی رجحان یہ ہے کہ اسلام، غور و خوض، کی اجازت دیتا ہے اور علما نے غور و خوض کر کے جو فقہ تدوین کردی ہے اس سے تجاوز درست نہیں۔ مدرسہ سلطان المدارس کے شیعہ عالم کے نظریات بہت واضح ہیں وہ کہتے ہیں کہ اسلام قطعی فکر کی اجازت دیتا ہے۔ فکر ہمیشہ سرگرم رہی ہے۔ اجتہاد کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوا۔ فکر کے احیا کی ضرورت ہے۔ ساتھ ہی وہ ایسی اسلامی فکر کی دعوت دیتے ہیں جس سے مختلف اسلامی طبقات کو یکجا کیا جا سکے۔ لیکن انھیں اس کام

میں عوام کی طرف سے سخت رکاوٹ ڈالنے کا خطرہ ہے۔ اس گروہ میں بھی قدامت پسند یا روایت پسند اور جدید فکر کے حامل علما کے خیالات و رجحانات جلوہ گر نظر آتے ہیں۔

اس سماجیاتی مطالعے سے اگر کوئی نتیجہ سامنے آتا ہے تو وہ یہ کہ علوم جدیدہ اور علوم دینیہ میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ پیش نظر سماجیاتی تجزیے کی بنیاد پر یہ بات بھی کہی جا سکتی ہے کہ علوم دینیہ کے بعد یونیورسٹیوں میں علوم جدیدہ کی تحصیل کرنے والے علما مجموعی طور پر روایت پرستی کے مخالف، اپنی قلعہ بندی کی کمزوریوں سے بہ خوبی واقف اور عصری تقاضوں سے پوری طرح آشنا ہیں۔ وہ جدیدیت کی رو میں بہہ کر "ترک اسلام" نہیں کر بیٹھے ہیں، بلکہ نئے حالات میں اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے مسئلے پر جس کی اہمیت سے کوئی باشعور اور ذی علم انکار نہیں کر سکتا، وہ زیادہ مثبت رویہ رکھتے ہیں اور واقعی "فکر" کر رہے ہیں۔ دوسری طرف وہ علما ہیں جن کی رسائی علوم جدیدہ تک نہیں ہو سکی۔ لیکن دینی مدارس میں انھیں کو اہمیت حاصل ہے اور سماج میں وہی لوگ "عالم" مانے جاتے ہیں۔ وہ اپنے اسی اثر کو جدید ذہن سے آراستہ دانشوروں کی راہ میں اٹکاتے ہیں اور اس طرح جدید دانشور صرف 'علمی کاوشوں' تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کی ان کاوشوں کی اشاعت دانشوروں کے ایک مخصوص طبقے تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے کیوں کہ کسی دارالعلوم کے نصاب میں اس کی تصانیف شامل نہیں کی جا سکتیں کیوں کہ نصاب میں ایسی گنجائش نہیں ہے۔ غرضیکہ وہاں کسی "اقبال" کا اقبال بلند نہیں۔ ابھی تک تو عام رجحان یہ رہا ہے کہ دینی مدارس سے فارغ التحصیل علما و فضلا یونیورسٹیوں میں آئے ہیں اور وہاں جدید علم کی تحصیل کر کے اسلامی فکر کو نئی وسعتیں

دینے کی کوششیں کی ہیں لیکن وہ ان کوششوں کے دوران، اور نتیجے میں، اپنے محور سے کٹ ضرور گئے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے خیالات خود ان کے اپنے مدارس کے احاطوں میں داخل نہیں ہو پاتے۔ کیا ہی اچھا ہو کہ "طرز کہن" کچھ بدلے اور یونیورسٹیوں کے دانشور دینی مدارس میں جائیں اور ان مدارس کے احاطوں میں علوم جدیدہ اور علوم دینیہ کے "اتصال" سے نئی راہیں نکالیں۔ یہ روش اگر رواج پا گئی تو کچھ عجب نہیں کہ یونیورسٹیوں اور دینی مدارس سے قدیم و جدید علوم پر حاوی دانشوروں کی نکالی ہوئی راہوں کا کسی جگہ سنگم ہو جائے۔ ایسا ہو گیا تو اُسے ہم واقعی نشاۂ ثانیہ کہیں گے۔